

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

THÈSE
POUR LE
DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

par

PHULRENU DATTA

M. A. (Calcutta)

LA SOCIÉTÉ BENGALIE
AU XVI^e SIÈCLE

EDITIONS LITTÉRAIRES DE FRANCE

28, Rue d'Assas

—
1938

Thèse Paris
1938



Digitized by the Internet Archive
in 2026

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

THÈSE

POUR LE

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ

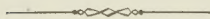
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

par

PHULRENU DATTA

M. A. (Calcutta)

LA SOCIÉTÉ BENGALIE AU XVI^e SIÈCLE



EDITIONS LITTÉRAIRES DE FRANCE
28, Rue d'Assas

—
1938

*

42490.



AVANT-PROPOS

De cette étude, nous avons essayé de faire ressortir l'importance qu'eût le XVI^e siècle dans l'histoire du Bengale ; toutefois, nous avons conscience de l'imperfection de notre travail en plus d'un point. Dans bien des cas cela tient au manque de matériaux. Les documents persans auraient pu nous fournir des indications plus abondantes. Malheureusement il ne nous est pas possible d'utiliser celles de ces sources qui ne sont pas traduites dans d'autres langues. Nous nous excusons de n'avoir pu en tirer parti.

Le sujet de cette thèse a été choisi par notre Professeur, le Docteur Suniti Kumar Chatterjee à qui nous adressons l'expression de toute notre reconnaissance. Nous remercions également MM. Moni Mohan Bose. P. R. Sen et Docteur T. C. Das Gupta pour les suggestions qu'ils nous ont faites. Le Professeur K. N. Mittra nous a aussi donné de précieux conseils pendant son séjour en Europe.

Nous exprimons notre profonde gratitude aux Professeurs Jules Bloch et Louis Renou sans lesquels nous n'aurions pu mener ce travail à bon terme. Nous remercions MM. Paul Fauconnet et Olivier Lacombe pour leurs encouragements et leur aide. Nous ne savons comment exprimer nos sentiments à Madame Stchoupak qui nous a soutenue de toutes les manières possibles.

Enfin, nous profitons de cette préface pour remercier les autorités de la Bibliothèque Nationale, de la Société Asiatique, du British Museum et de l'India Office pour toutes les facilités qu'elles ont bien voulu nous accorder.

GRAPHIE DES MOTS INDIGÈNES

Nous avons employé la graphie usuelle pour la transcription des noms indigènes. Cette règle souffre cependant quelques exceptions.

1. — Quand « b » est prononcé comme une semi-voyelle, et allonge seulement le phonème auquel il est joint, nous le transcrivons par « v ».

2. — Dans certains cas où un mot est devenu d'un usage très courant avec la correspondance graphique « v » pour « b ».

3. — On emploie couramment pour certains noms de personnes et de lieux une forme créée par une langue étrangère, forme qui ne représente pas la graphie bengalie. Nous avons gardé cette forme conventionnelle.

4. — Pour les noms des auteurs, des personnages historiques, nous avons généralement choisi la forme employée par le possesseur du nom en question.

5. — La voyelle inhérente n'est pas représentée dans la transcription, quand elle n'est pas prononcée au Bengale.

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

Le XVI^e siècle est, dans l'histoire du Bengale, l'une des périodes les plus importantes à plus d'un point de vue. Dans l'ordre politique, il a vu à la domination des Pathans se substituer la domination des Mogols, et la situation de la population évoluer en conséquence. Par ailleurs, les visites des voyageurs et marchands étrangers se multiplièrent. Dans le domaine de la religion, le grand fait du siècle est le mouvement vichnouïte qui suit le passage de Caitanya. Ce mouvement fut un échec, mais la recherche des raisons de cet échec présente un intérêt considérable, ainsi que l'examen des répercussions de ce phénomène religieux sur le plan de la vie sociale.

Une grande partie de la production littéraire qui rentre dans le cadre de notre étude gravite autour de la personnalité de Caitanya, alors que la littérature du XVI^e siècle se signale par sa richesse. Eu égard à l'influence énorme exercée par le Maître sur la période qui fait l'objet de nos recherches, un raccourci biographique ne nous a pas paru hors de propos ici.

Depuis la naissance de Caitanya à Navadvîp en 1486, cette ville a toujours été l'un des principaux centres de pèlerinage indous. Son père, Jagannāth Miśra, était originaire de Sylhet. Ce qui l'attira à Navadvîp, ce fut le désir de s'y consacrer à des études supérieures. Il s'y fixa, il épousa Śacī-Devī. Tous deux se signalaient par une grande dévotion au dieu Kṛṣṇa. Ainsi, dès la première enfance, voit-on Caitanya élevé dans l'ambiance religieuse d'un véritable foyer vichnouïte. Ses études terminées,

il fonde un tol. Après la mort de sa première femme, il se remarie.

Un jour, s'étant rendu à Gayā, il y rencontra Ísvarpūrī — un grand dévot de Kṛṣṇa ; à son retour, une grande transformation s'était opérée en lui : il n'avait d'autre pensée que Dieu. A 24 ans, il prononça les vœux d'un Sannyāsī, choisissant pour guru Keśab Bhāratī. Il consuma le reste de sa vie dans la recherche persévérante de Dieu. Il prêcha le nom de Kṛṣṇa à tous, sans avoir égard à la caste ni à la foi. Il mourut d'une mort prématurée à l'âge de 48 ans en 1534.

Avant d'aborder l'essentiel de notre travail, nous avons examiné l'autorité respective de nos principales sources. La question, d'autre part, de la date des biographies de Caitanya a sollicité notre attention parce qu'abondamment controversée. Outre le témoignage de la littérature du temps, nous avons recueilli celui de la législation, nous nous sommes référés aux récits des voyageurs européens et aux documents persans dus à des historiens du XVI^e siècle.

CHAPITRE II

LES SOURCES

I. — TÉMOIGNAGES INDIGÈNES

A) Le « Caitanya Bhāgavat » de Vṛndāvan Dās.

Les travaux de M. D. C. Sen situent la naissance de Vṛndāvan Dās en l'an 1530 de l'ère chrétienne. Cette date n'est pas aisée à admettre, quand on songe que Vṛndāvan Dās fut le dernier disciple de Nityānanda, à l'instigation de qui, précisément, il entreprit de se faire le biographe de Śrī Caitanya, et que Nityānanda s'éteignit, fort probablement, un an tout au plus après la mort de Caitanya, survenue au mois de māgha (Janvier-Février) 1534 après Jésus-Christ. On ne conçoit guère Nityānanda engageant son disciple à composer un ouvrage de cette nature s'il n'avait déjà discerné en lui un talent poétique dont aurait difficilement pu donner des preuves un Vṛndāvan âgé de cinq ans.

Par ailleurs, le vingt-quatrième chapitre de *Premavilāsa* atteste que Vṛndāvan Dās travaillait à son *Caitanya Bhāgavat* en l'année 1495 de l'ère śaka (1573 après Jésus-Christ). Et un manuscrit du poème de Vṛndāvan, qui se trouve chez Tirthnāth Basu de Kaigrām dans le district de Burdwam, donne 1495 śaka (1573 après Jésus-Christ) comme la date où l'auteur eut terminé sa tâche.

Le poète ne se contente pas du récit pur et simple des événements qui marquèrent l'existence de Śrī Caitanya, il s'efforce encore d'en révéler la signification interne et de les interpréter à la lumière de sa propre expérience spirituelle. Des trois parties entre lesquelles il a divisé son œuvre — parties d'inégale étendue, puisque, réunies, la première et la seconde représentent plus des trois-quarts de la totalité du *Caitanya*

Bhājavat — les deux premières embrassent en un exposé exhaustif et précis un peu plus de la première moitié de la vie de Caitanya, jusqu'à sa vingt-quatrième année. Le reste du poème (du point de vue du plan, la troisième partie, du point de vue des dimensions, le dernier quart), l'auteur le consacra à la seconde moitié de cette illustre vie, mais en se bornant ou à peu près aux menus faits qui présentaient quelque rapport avec le Bengale et les adeptes bengalis du Maître ; il apporte un soin particulier à relater l'activité de missionnaire de son guru Nityānanda au Bengale. Le *Caitanya Bhājavat* est ainsi incomplet dans la mesure où il traite des dernières années de l'homme dont il retrace l'existence.

Vṛndāvan Dās, en plus d'une occasion, indique qu'il doit son information touchant l'histoire de la communauté Vichnouïte à son guru Nityānanda. Il se peut que les oncles de sa mère, Śrīvās, Śrīrām etc., qui avaient été les compagnons de la jeunesse de Śrī Caitanya et qui avaient eu coutume de passer à ses côtés quatre mois de l'année, pendant la dernière période de sa vie et jusqu'au jour de sa mort, aient également fourni des souvenirs précis. Le centre de l'activité de Caitanya, pendant son séjour à Navadvīp, était leur maison. Vṛndāvan Dās a aussi tiré parti du *Caitanya Carit Mahākāvya* de Murāri Gupta. En outre, il avait rencontré tous les Vichnouïtes importants qui avaient entretenu un commerce personnel avec Caitanya du vivant de ce dernier.

Caitanya Bhājavat est un ouvrage estimable, scrupuleux, de véritable valeur historique, qui nous présente un tableau de la situation sociale et religieuse du Bengale au XVI^e siècle.

B) Le « *Caitanya Caritāmṛta* » de Kṛṣṇadās Kavirāj.

M. S. Dās fait naître l'auteur du *Caitanya Caritāmṛta* aux environs de 1515 après Jésus-Christ. Kṛṣṇadās lui-même n'a pas projeté la moindre clarté sur la question de sa jeunesse et de sa famille, et pas un auteur de son temps n'y a pourvu pour

lui. D'où la quasi-impossibilité de suggérer aucune date quant à la naissance de notre poète.

Par contre, il est acquis qu'il fut le disciple de Raghunāth Dās Gosvāmī qui vint à Vṛndāvan après la mort de Caitanya. Kṛṣṇadās étudia la philosophie de la littérature de la Bhakti sous Sanātan, et les leçons de Rūpa le familiarisèrent avec la littérature du Rasa. Voici dans quelles circonstances il fut amené à composer l'ouvrage qui a illustré son nom. C'était une tradition chez les Viçhnouïtes de Vṛndāvan de s'assembler au temple Govinda où Haridās Paṇḍit faisait lire à haute voix le *Caitanya Bhāgavat* de Vṛndāvan Dās. Comme toutefois cette biographie était incomplète pour ce qui touchait les dernières années du fondateur de la secte, les adeptes qu'elle comptait à Vṛndāvan et dont le chef était Haridās Paṇḍit, entreprirent une démarche collective auprès de Kṛṣṇadas pour le prier de combler cette lacune en écrivant l'histoire de la dernière période de la vie du Maître.

Une opinion a cours qui veut que Kṛṣṇadās Kavirāj fût né dans la caste des Vaidyas et qu'il se fût adonné à la pratique de la médecine, faisant valoir que Kavirāj signifie « médecin praticien ». Mais le titre est aussi décerné généralement aux poètes. Rien ne permet d'affirmer en l'absence de toute preuve des deux faits, que Kṛṣṇadās appartint à la caste Vaidya ni qu'il eût adopté la médecine comme une profession.

Quoi qu'il en soit, il était déjà très avancé en âge quand il composa son complément au poème de Vṛndāvan Das, et il doutait de pouvoir s'acquitter entièrement de la mission confiée par les Viçhnouïtes avant que la mort ne le vînt réclamer.

Selon M. D. C. Sen, Kṛṣṇadās, après sept années d'un patient labeur, termina sa biographie en l'an 1582 de l'ère chrétienne. Mais l'édition Gauriya Maṭha du *Caitanya Bhāgavat Caritāmṛta* contient, après le colophon, un śloka qui déclare que l'ouvrage fut achevé à Vṛndāvan en 1615 après Jésus-Christ.

L'époque précise où s'ébauche la pieuse entreprise, l'époque où la voilâ menée à son terme, deux problèmes assez complexes, mais non point insolubles.

Il a été signalé que Kṛṣṇadās commença son poème à la requête de Haridās Paṇḍit qui était à ce moment-là le chef officiel du temple Viçhnouïte de Vṛndāvan. Or, Haridās abandonne ses fonctions en 1586 après Jésus-Christ. Il suit de là que Kṛṣṇadās doit s'être mis à l'œuvre au plus tard en 1586.

Nous croyons avoir éclairci en quelque mesure la question de la date initiale. Certaines données fournies par notre poète lui-même et des écrivains de la même période vont-elles nous aider, en permettant certains recoupements, à localiser dans le temps — d'une façon plus ou moins approximative — l'achèvement, inespéré pour Kṛṣṇadās, de la tâche si hardiment assumée par un homme au déclin de sa vie ?

Kṛṣṇadās se réfère en le nommant au *Gopāl Campu* de Jīva Gosvāmī, dont les deux parties furent terminées respectivement en 1588 après Jésus-Christ et en 1592. Il est question du *Caitanya Caritāmṛta* de Kṛṣṇadās à la fois dans le *Karṇānanda* de Jadunandan et dans le *Premaviṭṭsa* de Nityānanda. Or on considère ces deux œuvres comme ayant été achevées l'une en 1600 (ère chrétienne), l'autre en 1601. On pourrait objecter que Kṛṣṇadās faisait mention du *Gopāla Campu* à un moment où il était encore sur le métier et où son auteur n'y avait pas encore mis la dernière main. Mais Jīva était un grand ami de Kṛṣṇadās et si la célèbre biographie qui fit autorité avait été terminée avant son propre ouvrage, Jīva en aurait cité des vers comme il fit pour diverses œuvres dues aux Viçhnouïtes.

Pour toutes ces raisons, tenons pour assuré que le *Caitanya Caritāmṛta* ne fut pas achevé avant l'an 1592. Kṛṣṇadās semble l'avoir commencé au plus tard en 1586 et l'avoir terminé avant 1600, mais non avant 1592.

Il puisa sa documentation à plus d'une source. Svarūp Dāmodar avait légué ses mémoires et ses archives touchant la vie de Caitanya à Raghunāth Dās, de qui Kṛṣṇadās les obtint pour la composition de son ouvrage. L'historien du Maître des Viçhnouïtes eut aussi la bonne fortune de rencontrer et de fréquenter Govinda et Kāśīśvara, qui avaient été les fidèles

compagnons de Śrī Caitanya. Il déclare qu'il écrit ce que Rūpa et Raghunāth Dās ont appris de la bouche même de Caitanya et en conformité avec les vues de Svarūp Dāmodar.

C) Le Caitanya maṅgal de Locan Dās.

Nous devons le *Śrī Caitanya maṅgal* à Trilocaṇ Dās, plus généralement connu sous le nom de Locan Dās. Né au village de Kogrām (district de Burdwan), il appartenait à la caste des Vaidyas. Son père s'appelait Kamalakara Dās. C'est Narahari Dās de Śrīkhandā, un des plus distingués disciples et amis de Caitanya, qui eut la charge de sa formation religieuse.

À nous en rapporter à l'exposé autobiographique succinct qu'il nous fait en un passage de son *Caitanya Maṅgal*, il y a lieu de croire que Locan Dās fut un savant estimable par sa connaissance du sanskrit. Le *Caitanya Carita* de Murāri Gupta et le *Caitanya Bhāgavat* de Vṛndāvan Dās inspirèrent et documentèrent l'ouvrage que lui-même consacra à l'apôtre de l'amour divin. Il se peut également qu'il eût entendu l'histoire de la vie et de l'activité de Caitanya de la bouche de son guru.

Dans ses deux livres *Caitanya and his companions* et *Vaiṣṇava Literature of Mediaeval Bengal*, M. D. C. Sen nous donne deux dates différentes quant à la composition du *Caitanya Maṅgal*. Dans le premier ouvrage (p. 101), il la fixe à l'an 1537 de l'ère chrétienne, dans le second (p. 81) il la situe aux environs de 1575.

Or, d'après le colophon du *Caitanya Maṅgal*, Locan Dās commença à apprendre l'alphabet à l'âge de dix ou douze ans, c'est-à-dire en 1533 ou 1535 après Jésus-Christ. Il n'est guère croyable qu'il eût pu composer un aussi beau poème après seulement deux ou quatre années d'études. Autre remarque qui nous paraît s'imposer. À l'origine, la biographie de Caitanya par Vṛndāvan Dās s'intitulait, non pas *Caitanya Bhāgavat*, mais bien *Caitanya Maṅgal*, et c'est sous ce titre primitif que le désigne Kṛṣṇadās, mais Locan Dās ne connaît que le titre ultérieurement donné et consacré par l'usage. Le *Caitanya*

Bhāgavat fut écrit en 1515 après Jésus-Christ et le *Caitanya Caritāmṛta* ne fut pas achevé avant 1592. Comme l'un et l'autre ouvrages précèdent celui qui nous occupe, le *Caitanya Maṅgal* n'aurait pu voir le jour en 1537, non plus qu'en 1575.

Ni Locan Dās lui-même ni aucun de ses contemporains ne nous fournit la date exacte de sa composition et, en l'absence de tout indice historique, il nous faut avouer l'impossibilité où nous nous trouvons de localiser exactement dans le temps sa biographie du Maître.

Le propos de l'auteur, dans cette belle narration lyrique, n'était pas d'imposer à ses lecteurs une philosophie abstraite, mais bien, en travaillant leur imagination esthétique, de produire sur leur esprit une impression qui le gagnât à la théologie de Śrī Caitanya. Le poème était spécialement destiné aux ménestrels errants qui, de nos jours encore, vont le chantant par tout le Bengale comme ils chanteraient des ballades. Aussi Locan Dās créa-t-il un style nouveau pour faire de son ouvrage, non une chronique nue, mais une profession de foi en musique, exposant de façon assez détaillée les principes fondamentaux, les pratiques essentielles du Viçhnouisme. La vie de Śrī Caitanya nous est contée en des chants d'une saisissante beauté, scandés d'un rythme merveilleux. L'entreprise de Locan Dās fut couronnée de succès, mais un grave défaut gâte la valeur biographique de l'ouvrage. L'auteur ne semble pas avoir eu grand souci de nous présenter les faits matériels de l'existence qu'il relate d'une manière vivante et exacte. Le *Caitanya Maṅgal* de Locan Dās ne peut pas être considéré comme une biographie digne de confiance.

D) Le *Caitanya Maṅgal* de Jayānanda.

La plupart des savants qui ont traité de la question placent la naissance de Jayānanda en l'an 1513 de l'ère chrétienne. Il appartient à la famille dont est issu Raghunandan — la plus grande autorité en ce qui concerne la législation indoue du

Bengale au XVI^e siècle. Le père de Jayānanda, Subuddhi Miśra, était une personnalité éminente de la communauté vichnouite. Et Jayānanda enfant avait vu Caitanya dans la maison de son grand-père. Et il avait pour guru Gadādhara Dās, lui-même ancien disciple du rénovateur du Vichnouisme.

Selon la plupart des savants, le *Caitanya Maṅgal* de Jayānanda fut composé peu après 1513 (après J. C.).

Les circonstances de la mort de Caitanya demeurent un mystère. Pas une ne les relate des biographies considérées comme faisant autorité. Jayānanda, lui, comble cette lacune.

Par ailleurs, son *Caitanya Maṅgal* nous fournit plus d'un renseignement intéressant touchant l'histoire du Bengale. Par exemple, il rapporte comment Husain Shāh, roi de Gour (1493-1519) eut connaissance d'une prophétie selon laquelle les Brahmanes de Navadvīp renverseraient la puissance musulmane, instaурeraient un royaume Indou et s'empareraient de Gour; cet oracle alarma le roi.

On doit noter dans l'ouvrage composé par Jayānanda quelques divergences par rapport aux autres biographies consacrées à l'apôtre de l'amour divin. Ainsi, alors que Jagannāth Miśra nous est généralement présenté comme originaire de Dhākādakṣiṇ dans le Sylhet le fait naître au village de Jayanagar, dans le Sylhet également.

Encore que les raisons n'en soient pas clairement établies, cet ouvrage n'est pas reconnu par la communauté vichnouite comme une biographie de Caitanya qui fasse autorité. Peut-être les raisons suivantes, entre autres, nous fourniront-elles une explication plausible de cette attitude :

1^o Jayānanda rompt le curieux silence observé par toutes les biographies conformes à l'orthodoxie vichnouite sur la question de la mort du Maître.

2^o L'ouvrage commence par la louange du dieu Gaṇeśa, louange qui n'est pas conforme à la tradition vichnouite.

3^o Jayānanda semble avoir entrepris sa biographie sans l'aveu d'aucune autorité reconnue de la communauté vichnouite.

En dépit du dédain manifesté par les Viçhnouites orthodoxes, le *Caitanya Maṅgal* de Jayānanda ne laisse pas d'être une œuvre de valeur. A vrai dire, il doit une partie de sa valeur à cette liberté même qui le rend suspect aux yeux des adeptes stricts du Viçhnouisme. Sans doute, il contient quelques faits qui, de toute évidence, ne sont pas historiques, mais il n'en apporte pas moins une réelle contribution à notre connaissance de Caitanya et de son temps.

E) Le *Caṇḍikāvya* de *Mādhavācāryya*.

Il naquit à Trivenī. Son père Parāśara était un homme d'une grande science et d'une grande piété, qui faisait un charitable emploi de sa richesse. Mādhavācāryya écrivit son poème en l'an 1519 après Jésus-Christ. Il a été publié il y a quelques années.

F) Le *Caṇḍikāvya* de *Mukundarām*.

Mukundarām, natif de Dāmuniyā, dans l'actuel district de Burdwan, et généralement connu sous le nom de Kavikaṇkaṇ, mit la dernière main à son *Caṇḍikāvya* en l'an 1589 de l'ère chrétienne, Mānasingh étant gouverneur du Bengale.

Ce n'est pas le lieu d'examiner les mérites littéraires de l'ouvrage.

Mukundarām ne l'écrivit pas pour donner une expression à son idéal. Par contre, il a représenté ce qu'il voyait de ses propres yeux. Il s'est fait le peintre du peuple dont il était et des particularités de l'époque où il était né. L'humanité, telle qu'il l'a observée au Bengale, était celle qui s'offrait constamment à ses regards. Sous des figures d'animaux, ce sont des types bengalis qu'il peint. La plainte des animaux à Caṇḍī, l'entretien de Caṇḍī avec les animaux, indiquent combien le changement de

gouvernement causait de trouble dans la société. Par ailleurs, son autobiographie aussi nous fournit des renseignements intéressants sur les procédés d'un gouverneur et l'esprit de solidarité qui régnait entre voisins. A l'occasion d'une guerre fictive dont il nous fait le récit, le poète décrit la situation politique de son époque.

Et ainsi, tout au long des poèmes de Mukundarām, nous trouvons un tableau de la condition sociale, économique et politique de toutes les classes de la population bengalie de la plus opulente à la plus misérable où toutes nous sont présentées d'une manière aussi vivante que dans la réalité même de la vie.

II. — RAGHUNANDANA

C'est la grande figure Juridique du siècle. Comme tous les pays, l'Inde a une loi en fonction du régime social et qui a été remaniée à différentes reprises selon les exigences de ce régime par des législateurs successifs. Les ouvrages de Raghunadana sont les codes à l'autorité desquels étaient soumis les Indous de cette époque-là. D'où l'inappréciable témoignage qu'ils constituent dans le domaine social.

III. — LES VOYAGEURS EUROPÉENS

Les voyageurs étrangers dont on a recueilli les récits sont au nombre de cinq. Leur témoignage est important à plus d'un point de vue, mais spécialement pour ce qui touche la situation politique et économique du Bengale.

A) *Ludovico di Varthema* était natif de Bologne. Ses pérégrinations n'eurent pas l'Inde seule (1502-1507) pour théâtre, mais maint autre pays. Il rassembla ses observations en italien (il en

existe des traductions en plusieurs langues). Comme il ne voyageait que pour voyager, on peut considérer qu'il relate ce qu'il a vu, ce qui fait la valeur de ses écrits.

B) *Duarte Barbosa* visita l'Inde en 1508-1509. Il écrivit son livre non comme un recueil de souvenirs de voyage mais comme une sorte de description collective tirée des récits de différents marchands portugais. Ainsi, son ouvrage n'enrichit pas cette étude seulement du témoignage d'un voyageur isolé, mais encore de celui de personnes qui entretenaient avec le pays qu'il nous décrit des rapports plus fréquents et plus étroits.

C) Il convient de signaler les quelques notes laissées par *Vertomanns* sur le Bengale tel qu'il le connut en 1503, date de son voyage.

D) *Raphal Fitch* fut un des trois premiers marchands anglais à visiter le Bengale dans le dernier quart du siècle, et il nous renseigne sur l'activité de quelques-unes des villes importantes, de quelques ports de mer considérables.

E) *Le voyageur Lindschoten* projette une lueur sur l'état du commerce et des diverses industries du Bengale dans la huitième décade du XVI^e siècle.

IV. — DOCUMENTS PERSANS

D'autres témoignages encore nous sont apportés par des documents persans.

A) *Aïn-i-Akbari* par Abu-l-Fazl.

Aïn-i-Akbari est le principal monument du règne d'Akbar. Cette œuvre d'Abu-l-Fazl comble beaucoup des lacunes des historiens. C'est en partie l'histoire de l'empereur, en partie une relation très minutieuse touchant les revenus du trésor, les règlements militaires, etc., elle contient en outre une

manière de « Journal de l'Inde » et un recueil des paroles et enseignements d'Akbar.

Il n'est guère d'ouvrage qui nous offre plus riche tableau de l'Inde de son temps, de sa science, de ses traditions, de ses mœurs.

B) *Tarikh-i-Sher-Shāhi* par Abbas Khān Sarwani.

C'est sur l'ordre de l'empereur Akbar que fut écrit ce livre et l'auteur l'intitula *Tarikh-i-Akbar-Shāhi* mais Ahmad Yadagra qui composa le *Tarikh-i-Salalim-i-Afghaghana* quelques années plus tard désigne l'ouvrage de Abbas Khān Sarwani sous le titre de *Tarikh-i-Sher-Shāhi*, sous lequel depuis cette époque il est généralement connu.

D'Abbas Khān Sarwani nous ne savons rien, en dehors des maigres renseignements qu'incidemment il nous fournit dans son livre : des liens matrimoniaux l'unissaient à la famille de Sher Shāh ; il était fonctionnaire du gouvernement d'Akbar : L'ouvrage n'est pas sans valeur, en tant que dû à un écrivain contemporain et qui disposait d'excellents moyens d'information. On le doit considérer plutôt comme une bonne biographie que comme une étude historique.

C) Le *Tabakt-i-Akbari* de Nizamuddin Ahmad.

Citons l'excellente définition qu'en donne Elliot : « C'est une des plus célèbres histoires de l'Inde et c'est la première qui fut composée selon un type nouveau où l'Inde seule forme le sujet de l'ouvrage, à l'exclusion d'autres régions de l'Asie ». Le *Tabakt-i-Akbari* semble avoir été reconnu par tous les historiens contemporains comme une histoire modèle. Et si les écrivains postérieurs ne l'avaient pas, eux aussi, tenu en grande estime, ils n'y auraient pas fait d'aussi larges emprunts.

D) Le *Akbarnāma* de Shaikh-Abul-Fazl.

C'est un document de valeur par la chronologie et l'exposé général des événements, mais guère par le portrait qu'il nous

trace d'Akbar, portrait où sous la flatterie épaisse disparaît le mérite réel de l'empereur.

Si à la précieuse source d'information que représente la littérature contemporaine, aux inférences suggérées par les observations des voyageurs étrangers qui ont visité le Bengale au cours du XVI^e siècle, nous ajoutons le témoignage des historiens et les enseignements de la législation, nous aurons de la période étudiée un tableau qui, sans être tout à fait exact, ne sera peut-être pas très éloigné de la réalité.

CHAPITRE III

SITUATION POLITIQUE

Au XVI^e siècle les gouverneurs du Bengale avaient depuis longtemps acquis leur indépendance. D'un roi, ils portaient le titre et exerçaient l'autorité. Et depuis les jours de Mahmud Toglak, c'est à peine si Delhi avait manifesté une velléité d'intervention en dehors des campagnes vaines et médiocrement énergiques du pacifique Firoz. A l'intérieur de ses frontières, toutefois, le Bengale fut souvent divisé contre lui-même (1) : des rois rivaux régnèrent sur l'Est et sur l'Ouest du pays, qui résidaient respectivement à Sanārgaon (près de Dacca) et à Satgaon (dans le voisinage immédiat de Hoogli), jusqu'au jour où, après une longue lutte, les deux cités furent rattachées à Lakhnauti, sous l'autorité d'Illyas Shāh (1352). La capitale de la province devint la ville de Panduah, à laquelle Firoz donna son propre nom, l'appelant Firozobād. Firozobād demeura la capitale de la province entière jusqu'en 1446, date où l'on vit le siège du gouvernement rétabli à Lakhnauti, qui alors fut débaptisé en Gour, nom auquel on adjoignit plus tard l'épithète de Jaunatabad ou « Ville de Paradis » (2).

Fort peu de chose est parvenu jusqu'à nous des annales des nombreux souverains qui unirent sous leur domination au Bengale une partie du Bihar et de l'Orissa, depuis l'époque de Mohammad Ghori (1202) jusqu'à la conquête d'Akbar, en 1576.

(1) M.I.S., p. 160.

(2) M.I.S., p. 164.

Quelques-uns étaient des Khaljis, d'autres des Turcs ; un Indou instaura une dynastie éphémère qui se convertit à l'Islam, et le XVe siècle finissant vit se succéder sur le trône des rois Abyssins issus des gardes du corps africains introduits à la Cour par l'eunuque Barbak. Les derniers rois furent des Afghans. Ces comme des souverains provinciaux qu'ils étaient, se distinguaient par un goût violent de la pompe et du faste que nous attestent encore les vestiges de l'architecture contemporaine (1).

Husain Shāh — dont la grande figure captive l'attention de l'historien — régna sur le Bengale de 1493 à 1519 après Jésus-Christ (2). Attaqué par Baylol Lodi, le roi de Jaunpur vint se réfugier auprès de lui. A cette époque, Sikendar, roi de Delhi, après s'être emparé de Sainpur, marcha sur le Bengale. Mais Husain Shāh envoya au devant de l'agresseur son fils chargé de présents. Et il le détermina ainsi à renoncer à son entreprise et à conclure un traité avec lui.

A Husain Shāh succéda l'aîné de ses fils Nusrat Shāh (3). Delhi était alors le théâtre de graves troubles politiques. Victorieux d'Ibrahim Lodi, Bābar s'empara du trône de Delhi en 1529 (4). Le frère du vaincu, Mahammad put s'échapper et trouva un asile auprès de Nusrat Shāh. Bābar marcha sur le Bengale, Nusrat voulut suivre l'exemple de son père en comblant Bābar de présents, il fut décapité, et la royauté de son fils Alauddin Firoz Shāh ne dura que trois mois. Son oncle Ghiyas-ud-Din Mahmūd Shāh l'assassina pour régner à sa place. Pour châtier ce forfait, Makdum Ahamad, souverain de Hājipur, s'allia à Sher Shāh qui à ce moment multipliait ses conquêtes (5). Face à l'alliance qui s'était formée contre lui, le nouveau roi du Bengale put compter sur le concours du roi de Bihar, Jelāp.

(1) M.B.P.

(2) L'Inde, p. 375.

(3) C.H., Tome III, p. 272.

(4) L'Inde, p. 377.

(5) C.H., Tome III, p. 273.

Jelāp attaque la citadelle de Bihar où se trouvait alors Sher Shāh. Mais après une rude bataille, Jelāp était défait. Une fois maître du Chunār, Sher Shāh conquiert la totalité du Bihar et fit marcher ses troupes contre Gour. Ne voyant plus d'autre ressource, Mahammad, le roi de Gour (1) implora l'aide de Humāyun. C'est dans ces circonstances que le Bengale tomba au pouvoir de Sher Shāh.

Humāyun, lui, s'empara du Chunār et voulut prendre possession du Bengale des mains de son nouveau maître. Sher Shāh lui proposa un traité. Humāyun se réjouissait de l'occasion, mais Sher Shāh l'attaqua à l'improviste et Humāyun s'échappa seul, ayant perdu son armée. Ainsi se trouvait consolidée la position de Sher Shāh au Bengale (2).

Il eut pour successeur sur le trône de Delhi son fils Islām Shāh, qui choisit comme gouverneur du Bengale un de ses parents Mahammad Shāh Sur. Mais quand son fils fut détrôné par Mahammad Ādil (3), Mahammad Khān Sur saisit l'occasion pour se proclamer roi indépendant.

Jalāl-ud-din Bahadur Shāh lui succéda, mais il mourut peu après et l'on voit son jeune fils monter sur le trône. Il est décapité par Ghiyasuddin qui s'empare de la royauté, mais elle lui est ravie par Tāj Khān Kararānī, qui meurt l'année suivante. Son frère Sulaiman Kararānī régna sur le Bengale de 1564 à 1572 (4). Il se fit une règle d'envoyer de merveilleux présents à Akbar pour prévenir toute visée du monarque sur le Bengale. A sa mort, son fils Bāyazid accède à la royauté, mais il ne suscite que mécontentement et périt assassiné. Son frère cadet Dāūd devient roi du Bengale.

Akbar monta sur le trône de Delhi, succédant à Humāyun, en 1556 (5). Il entreprit d'élargir les frontières de son empire

(1) L'Inde, p. 377.

(2) H.I.F., Tome II, p. 83.

(3) C.H., Tome IV, p. 64.

(4) C.H., Tome IV, p. 110-111.

(5) M.I.I., p. 338.

à l'Est et à l'Ouest. Animé d'une telle résolution, il envoya Rājā Todar-Mal, un Rājputte Khatri, conquérir le Bengale pour l'empereur (1574-1577) en chassant Dāūd Shāh, dernier roi de race pathane de ce pays. Ce sont des vice-rois relevant du pouvoir central fixé à Delhi qui vont gouverner le pays à compter de cette époque jusqu'à la fin du XVI^e siècle (1).

Le Bengale vécut une période de trouble, de désordre, dans les premières décades du siècle, en attendant de voir l'autorité d'Akbar fermement établie. Le maintien de la paix publique, la protection de la propriété étaient rendus extrêmement difficiles dans certaines parties du pays par les fréquentes incursions des pirates (2). Même Navadvīp avec ses savants et ses marchands avait ses bandes de brigands organisées sous la direction de chefs qui n'hésitaient pas à se servir d'armes dangereuses, mortelles pour terroriser la population (3).

Un aperçu de la question des éléments étrangers que durant cette période l'on voit s'ajouter à la population du Bengale ne sera pas déplacé en l'étape présente de cette modeste étude.

Les Arméniens étaient déjà venus au Bengale depuis le siècle précédent, mais ils n'y étaient que de passage (4). C'est seulement à l'époque en question (c. a. d. 1500-1577) qu'ils commencent à s'y établir à demeure, si bien que, quand Akbar eut le désir d'être mieux informé au sujet de leur foi, il envoya chercher un prêtre au Bengale (5).

Les Français et les Anglais arrivaient aussi au Bengale. Les Hollandais et les Anglais suivirent. « Les bords de la rivière Hoogly semblent toutefois avoir exercé une attraction spéciale sur les premiers marchands européens, car nous trouvons que des établissements importants furent formés et des comptoirs fondés, par les Portugais à Bandal, les Anglais à Calcutta, les

(1) C.H., Tome IV, p. 122.

(2) B.C.D., p. 37.

(3) B.C.D., p. 37.

(4) A.I., p. 1.

(5) C.H., Tome IV, p. 121.

Français à Chinsurah (1) », au commencement du siècle. On en peut raisonnablement déduire que dans le reste du siècle, des Européens continuèrent de venir au Bengale pour exercer le commerce.

D'ailleurs nous avons vu plus haut que beaucoup de voyageurs visitent le Bengale au XVI^e siècle.

Des Koch, d'autre part, « arrivant de l'Est par la vallée du Brahmapoutre, entrèrent dans le pays vers la fin du XV^e ou le début du XVI^e siècle » (2). Ils se fixèrent en territoire bengali et, passé un certain laps de temps, commencèrent à rendre aux dieux et aux déesses de l'Inde un culte qu'ils associaient à celui de leurs propres divinités.

On doit signaler la découverte intéressante faite à Dhorail d'une inscription datant du règne de Māhmud Shāh (1533) et considérée comme la plus ancienne inscription en sanskrit de la période musulmane, au Bengale (3).

Le monument le plus intéressant de cette époque est le Navaratna, dans l'actuel district de Khulna. Il est bâti exactement comme un temple. « Bien que la date exacte ne puisse être établie avec certitude, il semble qu'il faille situer la construction du Navaratna dans le troisième quart du XVI^e siècle » (4). Pas une idole à l'intérieur de l'édifice et « il y a lieu de croire qu'il ne renferma jamais aucune image divine. On a des raisons de croire que le Navaratna ne fut jamais dédié à une divinité. Car le fait nous aurait été attesté par quelque tradition qui, transmise de bouche en bouche, de génération en génération, subsisterait encore de nos jours parmi les descendants de Pratāpāditya » (5). En réalité, le Navaratna fut bâti pour être un « samāj mandir » ou siège d'assemblée, destination

(1) A.D., p. 303.

(2) I.C., Tome IV, N^o 2, p. 274.

(3) I.H.Q., Tome IX, N^o 1 ; Article du N. Sanyat sur « Dhorit Inscription of Mahmud Shah ».

(4) M.B., p. 150.

(5) M.B., p. 150.

totalement différente. Voici dans quelles circonstances : Rājā Vikramāditya, ministre du roi Pathan Dāūd Khān, avait fixé sa résidence à sessore. Il avait fait amener de différentes régions du Bengale un grand nombre de respectables Brahmanes et Kayasthas et les avait établis aux abords de sa capitale. Ce fut lui qui constitua une assemblée d'hommes intelligents chargée de lui prêter le secours de ses lumières pour la solution de diverses questions sociales concernant ses sujets et se nomma leur chef en titre. Le conseil ainsi formé se composait de neuf personnes que l'on appela « Navaratna » ou les « neuf gemmes » et leurs réunions se tinrent dans l'édifice en question (1). Il est intéressant de noter qu'un monument eut ainsi une destination sociale uniquement, sans être affecté à aucun culte.

Les premières constructions du Christianisme au Bengale sont l'église et le couvent catholiques de Bandal (1599) (2). L'église primitive du prieuré fut l'œuvre des prieurs Augustins, mais elle fut brûlée et rasée sur l'ordre de l'empereur Mogol Shāh Jāhān. L'église fut reconstruite en 1640, année dont on doit aussi faire dater le couvent, et les architectes se servirent de la clef de voûte de l'ancienne église (3).

Une idée de la connaissance de la géographie de l'Inde et des pays étrangers peut nous être donnée par la biographie de Buddha Gupta, guru de Tārānāth. Le récit d'un pèlerinage qu'il fit nous renseigne sur les routes de mer et de terre suivies par les voyageurs du XVI^e siècle (4). De l'Himālaya, il se rendit à Māru (Rājputana), à Rāṭhor Nagarataṭa, Mulasthāna, Kabul, au Khorāsān, Goṣa, Uddiyānā, à la caverne de Kambda-pā et à Dhunastira dans le Tibet. Puis il prit la direction du Nord, visita Balkh, Kashmir, Kargil, Ladak, Zojila, Leh et Kashgar. Faisant demi-tour vers le Sud, il poursuivit son voyage en passant par

(1) M.B., p. 150.

(2) M.B., p. 44.

(3) M.B., p. 44.

(4) I.H.Q., Tome VII, N^o 4 : Article de G. Tucei sur « The sea and land Travels of a Buddhist Sādhu in the Sixteenth century ».

Marātha Khāndesh, Vijayanagar, Karnāla, Kāñci, Bhogamabar, Kaliriga, jusqu'à l'île de Palaka, d'où il fit voile vers Ceylan. Buddha-Gupta parcourut maint pays en dehors des frontières indoues, et retournant dans l'Inde, il suivit l'itinéraire que voici : Bodh-Gayā, Prayāga, Jagannāth Magadha, Bengale, Tipura, Bhimesvara, Kāmrup et Pegu dans le Burma.

Par ailleurs, c'est un fait bien connu dans l'histoire que Caitanya lui aussi visita beaucoup de régions à l'intérieur des frontières de l'Inde.

Du détail des noms des villes ou des pays dont il vient d'être fait mention on peut conclure que le Bengale à cette époque était uni et par des routes de terre et par des routes de mer à l'Inde entière et à des pays étrangers. Les récits des voyageurs nous apprennent que voyager était chose difficile et fatigante. Par conséquent, les voyages n'avaient point la faveur publique et l'on ne voyageait guère que pour des fins d'ordre religieux, pour le service des rois, pour le commerce.

CHAPITRE IV

RAPPORTS ENTRE INDOUS ET MUSULMANS

Le Bengale vécut de nombreux siècles sous la domination de l'Islam. De façon générale, les gouvernants musulmans n'intervenaient pas directement dans la vie du peuple, gouverné d'ordinaire par les « pancāyets » ou « conseils de village », comme il l'avait été par le passé.

Il est sans doute vrai en certains cas particuliers qu'au Moyen-âge les Indous ont souffert par le fait du gouvernement musulman, mais, généralement, quand un souverain se trouvait être un tyran qui opprimait ses sujets avec une complète impartialité, indifférent aux questions de caste ou de religion, les deux groupes religieux souffraient également. Quelquefois, la population bengalie eut aussi à souffrir sous un gouvernant Indou. Au XVI^e siècle, c'est le Musulman qui gouverne le Bengale aussi, d'ordinaire, quand cette modeste étude fait mention d'un oppresseur, il se trouve être un oppresseur musulman.

Le *Candī Kāvya* de Mukundarām nous apprend qu'il existait des quartiers séparés pour les Indous et les adeptes de l'Islam, et l'auteur en voit la raison dans la différence de coutumes entre les deux confessions (1). Il n'en est pas moins vrai qu'Indous et Musulmans, à cette époque-là, eurent ensemble des rapports tous pacifiques, quelque étrange, hélas, que le fait puisse paraître au lecteur moderne.

(1) K.C.I., p. 258.

Reportons-nous vers l'aperçu qui vient d'être esquissé de l'évolution politique du Bengale dans le cours du XVI^e siècle, en nous plaçant du point de vue des relations entre les tenants des deux religions. Remarquons que même un prince tel que Husain Shāh, oppresseur d'Indous renommé (1), se distingua comme protecteur de la littérature indigène et encouragea les beaux écrits sans se préoccuper de la religion dont ils relevaient (2). Le hasard voulut que, sous son règne, presque tous les écrivains réputés fussent Indous, il les appuya à proportion de leur mérite et aucune considération religieuse ne vint affaiblir l'intérêt qu'il leur témoignait.

Par ailleurs, le *Caitanya Caritāmṛta* et le *Caitanya Bhāgavat* nous relatent les tentatives d'un Kāzi (fonctionnaire musulman) et de Husain Shāh pour persécuter les Vichnouites (3), non seulement parce qu'ils avaient quelque grief à leur égard, mais encore parce que les Indous orthodoxes avaient porté les gouvernants à croire que cette secte nouvelle et à la croissance rapide voulait dépouiller le roi de toutes ses prérogatives traditionnelles (4). Quand toutefois Husain Shāh et son Kāzi eurent

(1) *ye Husain Shāh sarbba orisār deśe.*

deba - mūrti chāṅgilek deula biśeṣe.

(Ce fut ce Husain Shāh qui détruisit maint temple, mainte idole dans la province d'Orissa). C.B., An. V. 69, IV. P. 962.

(2) A) *sultān Husain Shāh nṛpati tilak.*

(Le Sultān Husain Shāh était un grand roi) *Manasā-Maṅgal*, p. 8, par Biyaya Gupta, auteur du XV^e siècle.

B) A.B.S., p. 79.

C) H.B., p. 12.

(3) *Kāzi bale « prāṇ laha āṛ kichu bicār nā Kari ».*

(Le Kāzi (juge) dit : « Je condamne cet homme à être tué »). C.B. A. V. 96, XVI, p. 347.

(4) *henakāle pāṣṇḍī Hindu pāc - sāt āila.*

āsi kahe Hindur dharmma chāṅgila Nimāi

.....

ei pāpe Navadvīp haibe ujāṛ.

(A cette époque cinq ou sept Indous impies vinrent dire que Nimāi était en train d'emplir d'immoralité la religion indoue -----
----- Navadvīp sera détruit en expiation de ce péché). C.C.A., XVII, V. 203-211.

découvert l'indifférence en matière politique du nouveau mouvement vichnouite, ils changèrent complètement d'attitude (1). Exemple entre tant d'autres qui nous vient démontrer comment l'oppression de l'un des deux groupes religieux par l'autre ne naissait pas toujours de l'antagonisme des deux grandes religions, mais était souvent due à des schismes intérieurs à l'une ou l'autre confession.

Le *Caṇḍīkavya* de Mukundāram nous offre le portrait d'un nommé Māmud, fonctionnaire local de l'administration musulmane. L'ouvrage nous présente ce Māmud comme un terrible oppresseur et qui fut cause que le poète (à l'en croire) quitta sa patrie (2). Quoi qu'il en soit, il reste que ce fut seulement grâce à l'assistance de deux adeptes de l'Islam que Kavikaṇkan réussit à s'échapper (3). D'ailleurs, il n'est pas prouvé que ce « shérif » opprimât exclusivement les Indous. Il est plus probable que c'était un oppresseur de par sa nature, qui n'avait égard ni aux distinctions de caste ni à celles de religions. •

Nous savons également qu'à l'époque même qui nous occupe certains Rājās Indous furent des tyrans renommés. Témoin ce portrait de Caṇḍī Rāy cité par M.D.C. Sen (4). « Cet homme, physiquement d'une force extraordinaire, était la terreur du peuple.

(1) *tomār prasāde mor ghucila Kumati.*

(Je suis un homme corrigé par un effet de votre grâce). C.C.A., XVIII, V. 220.

(2) *Prajār paper phale.*

Dihidār Māmud Shrif.

Damunya chāṛiya yai.

(En expiation du péché du peuple, Māmud était le fonctionnaire chargé d'administrer cette partie du pays ----- et je dus quitter Dāmunya). K.C.I., p. 6.

(3) *Sahāy Śrīmanta Khā*

Caṇḍībātī yār ḡa

(Yukti kailā Munib) Khār Sane.

(Consultant Munibkhān, je m'échappai avec l'aide de Śrīmanta Khān de Caṇḍībātī). K.C.I., p. 6.

(4) V.L.D., p. 136.

Il tuait les hommes, s'emparait de leurs biens, ravissait leurs femmes et leurs filles, si bien qu'au seul bruit de son approche citadins, villageois fuyaient avec leurs familles et leurs richesses ».

Notons le rapt des jeunes filles comme un usage constant chez les tyrans de l'espèce de Caṇḍī Rāy. Les jeunes Indoues n'en étaient pas les seules victimes, les Musulmanes aussi avaient à subir le même sort entre les mains de l'oppresseur.

De même que dans le domaine social, de même les deux groupes vivaient côte à côte sur le plan religieux, comme en témoigne l'origine d'un culte commun, le culte de Satyapīr, célébré par les Indous et les Musulmans à la fois. Le nom même n'est que la combinaison d'un mot sanskrit avec un mot arabe : « Satya », en sanskrit, signifie « vrai », « pīr », en persan, « saint ».

D'aucuns font de Satyapīr le fils d'une fille de Husain Shāh (1493-1519) (1). Certains attribuent à Husain Shāh l'institution de ce culte (2). La seconde thèse nous semble malaisée à admettre, nous ne croyons guère possible qu'un culte établi par un Musulman jouisse d'une telle popularité auprès de l'un et l'autre groupe religieux.

La première œuvre consacrée à Satyapīr, intitulée « Vidyāsundara » fut écrite par Kaṅka en 1502 (3), et la seconde par le Fakir Rāmakavibhūṣaṇa dans le courant du XVI^e siècle (4). Depuis, plus d'un conte, plus d'un poème, plus d'une chanson furent composés sur ce thème tant par des Indous que par des Musulmans. Les ouvrages dont il vient d'être fait mention sont conservés dans des manuscrits en différents lieux, il existe aussi des livres imprimés, datant de périodes postérieures. Mais il est hors de doute que tous ces auteurs puisaient à la source de la chanson, du conte, de la légende populaire légués par la tradition.

Voici la version d'un certain Kṛṣṇahari Dās, qui composa un livre intitulé *Sandhyāvatī* au XVIII^e ou au XIX^e siècle.

(1) F. L., p. 100.

(2) L'Inde, p. 381.

(3) B.B., p. 978 ;

(4) F. L., p. 100.

Il y avait une fois un roi du nom de Māyā-Dānava qui persécutait tous les fakirs musulmans et Allah en eut connaissance. Le conseil d'Allah décida que Chāndbibī (qui demeurait dans les Cieux) descendrait sur la terre pour y enfanter Satyapīr qui devait réparer toute infortune humaine. Elle reçut en naissant le nom de Sandhyābatī, elle resta vierge toute sa vie mais donna le jour à Satyapīr par l'effet de la volonté divine et l'enfant fut nourri par une tortue. En grandissant, il devint un homme doué d'un pouvoir surnaturel.

Ce pouvoir surnaturel, un autre livre imprimé dû à Oazid Āli nous montre comment Satyapīr l'employait à secourir les hommes pieux aux jours de détresse :

Un marchand de Chandan-nagar avait trois fils. En mourant, il pria les deux aînés, Madana et Kāmadeva, de prendre soin du cadet, nommé Sundara qui n'était encore qu'un enfant et qui serait orphelin après sa mort.

Leur père mort, Madana et Kāmadeva donnèrent leurs instructions à leurs femmes pour qu'elles prissent soin de Sundara, puis quittèrent leur maison, entreprenant un voyage pour leur commerce.

Or, Sumati (bienveillante) et Kumati (malveillante) — les femmes des deux marchands — étaient des sorcières. Chaque nuit, elles jetaient un charme sur Sundara qui s'endormait d'un sommeil profond et regagnaient leur patrie, l'Assam, par le secours de leur magie. Une nuit, Satyapīr pénétra dans la chambre de Sundara et le réveilla. Quel ne fut pas l'étonnement de Sundara, quand il sut que ses belles-sœurs n'étaient pas à la maison.

Quand les sorcières revinrent au petit matin, elles eurent grand'peur, à l'idée que Sundara révélerait tout à leurs époux. Et elles le tuèrent. Mais Satyapīr voyait toutes choses de ses yeux auxquels rien n'échappait. Satyapīr vint à l'endroit où avait été abandonné le cadavre de Sundara. Satyapīr le ressuscita. Malgré la répugnance de Sundara à retourner chez lui, il le fit revenir à la maison, où la vue de leur beau-frère rendu à la vie frappa de stupeur les deux sorcières. La nuit même, elles le

tuèrent de nouveau. De nouveau, Satyapîr le ressuscita. Cette fois encore, il voulut renvoyer Sundara à la maison, mais il n'y parvint pas. Alors Satyapîr demanda à Sundara de se cacher dans un arbre. La nuit tombée, les deux magiciennes vinrent à l'arbre qui, par la vertu de leur charme, prit le chemin de l'Assam. Or, il s'y donnait une grande fête dans la maison du roi parce que ce jour-là sa fille devait choisir un époux. La jeune princesse était dévouée à Satyapîr, et, docile à ses instructions, ce fut Sundara qu'elle choisit. Pendant la nuit, Sundara s'en alla, laissant une lettre pour sa femme, et retourna dans l'arbre, parce qu'il ne voulait pas rester seul au pays d'Assam. Au point du jour, ses belles-sœurs firent reprendre à l'arbre le chemin de Chandan-Nagar.

Au matin, en voyant Sundara à la maison, elles eurent grand'peur. Par leurs enchantements, elles le métamorphosèrent en oiseau et firent s'envoler l'oiseau. L'oiseau fut pris par un chasseur qui l'emporta pour le vendre. C'était le moment où Madana et Kâmadeva regagnaient leur foyer, leur voyage terminé. Et avec eux ils rapportaient l'oiseau, parce qu'à leur départ leur frère Sundara les avait priés de lui rapporter un oiseau.

Une fois arrivés à la maison, ils furent très affligés d'apprendre que leur frère était devenu un méchant homme et que personne ne savait rien à son sujet.

La princesse — la femme de Sundara — vint le chercher à Chandan-nagar, et ce fut pour elle une grande peine de ne pas l'y retrouver. On lui montra l'oiseau acheté pour son mari, et elle en prit un soin tout particulier. Un jour, elle découvrit un nœud sur la tête de l'oiseau, et, aussitôt qu'elle l'eut enlevé, Sundara recouvra forme et parole humaines. Mais sur les instructions de Satyapîr, elle le fit redevenir oiseau.

Le lendemain, elle invite ses beaux-frères à dîner. En se rendant à son invitation, Madana et Kâmadeva eurent l'étonnement de voir à table une place de trop. Après qu'ils se furent assis, la princesse leur demanda d'appeler leur cadet. Ils la crurent folle, mais, au bout du compte, acceptèrent et appelèrent

leur frère. Elle avait rompu le charme, et voilà que Sundara était là, et il avait recouvré forme et parole humaines.

Ses frères creusèrent une fosse dans la cour et dirent à leurs femmes qu'ils y voulaient mettre leurs richesses à l'abri. Les sorcières allèrent regarder dans la fosse, et dès qu'elles arrivèrent au bord, ils les poussèrent dedans et la comblèrent de terre. Ils se remarièrent et commencèrent une vie nouvelle. Un sinni imposant fut offert à Satyapîr, grand protecteur et ami de la famille.

Dérivé de celui de Satyapîr, un culte très populaire s'est développé parmi les Indous du Bengale : Satya-Nārāyan compte beaucoup d'adorateurs dans cette région de l'Inde. Nārāyan est un des noms de Vichnou. Dans le cours des âges, les Indous ont transformé le nom de Satyapîr en celui de Satyanārāyan et, graduellement, ils ont aussi changé le costume d'un fakir et le costume d'un Indou, ainsi que nous le voyons dans Bārat-Candra qui florissait au XVIII^e siècle. Comme le culte proprement indou a plus d'un trait commun avec celui de Satyapîr, il n'est point surprenant qu'il ait été dépeint par certains Indous tout à fait comme une divinité de l'Indouisme.

Tout culte indou comporte une offrande de nourriture au dieu ou à la déesse, et ce mets rituel est appelé « bhoga », mais seul le bhoga offert à Satyanārāyan porte le nom de « sinni », nom donné à leurs offrandes par les Musulmans. On doit aussi remarquer qu'une sorte particulière d'offrande est faite à Satyanārāyan : de la farine et du lait mélangés à de la banane et du sucre. Jamais à aucune divinité indoue on n'offre ce genre de mélange. On peut tenter d'expliquer la gloire de Satyanārāyan en remontant au texte antique, mais le fait demeure qu'elle prit naissance du culte de Satyapîr.

CHAPITRE V

LES CASTES

Le principal devoir d'un Brahmane était de se consacrer à l'adoration des Dieux et à l'étude, mais au XVI^e siècle quelques Brahmanes gagnent leur vie en exerçant des professions réservées à d'autres castes (1).

Les commentaires de Jayānanda, auteur du *Caitanya-maṅgal* indiquent que les Śūdras avaient toujours eu pour occupation de servir les Brahmanes, mais qu'au XVI^e siècle, quelquefois, ils abandonnaient le service des Brahmanes (2) et que pour cette raison le peuple murmurait contre les Śūdras.

Les références suivantes aux usages de caste nous dépeignent la position supérieure des Brahmanes. Dans toute cérémonie, les Brahmanes étaient invités à prendre leurs repas avant les personnes de caste inférieure (3). Les Brahmanes avaient le monopole du sacerdoce et de ses devoirs (4).

(1) *snān sandhyā debbārcan chārila brahmaṇe.*

Śūdrer jibikā kare bhaya nāhi mane.

(Les Brahmanes abandonnèrent l'adoration de la divinité, la prière du soir et le bain sacré. Ils s'adonnèrent à la besogne d'un Śūdra pour gagner leur vie sans le moindre scrupule.). C.M.J., p. 6.

(2) *Śūdra saba chārilek brahmaṇeṇ seṭā.*

(Les Śūdras cessèrent de servir les Brahmanes). C.M.J., p. 6.

(3) *brahmaṇa Brahmaṇī gane āge khāyāila.*

(Les mets furent d'abord servis aux Brahmanes, hommes et femmes). C.C.M., IV, V, 54.

(4) *āpane Mādhava Purī kare abhiṣek.*

(Mādhav Purī accomplit la cérémonie d'initiation). C.C.M., IV, V, 39.

Purī Gosvāi Gopāler kaila samarpana.

(Purī Gosvāi le dédia à Gopāl). C.C.M., IV, V, 44.

NOTE. — Mādhav Purī et Purī Gosvāi étaient deux Brahmanes.

La préparation d'un repas pour une fête sociale et religieuse était une tâche départie aux Brahmanes (1), et chaque fois qu'il est question de repas servis à une fête, nous trouvons que des Brahmanes s'en voyaient chargés (2).

Nous trouvons aussi qu'il existait deux catégories de Brahmanes, à savoir : 1^o les Bhojāṇna ; 2^o les Abhojāṇna. Le nom de Bhojāṇna désigne un homme dont la cuisine peut être consommée par les castes supérieures, la cuisine d'un Abhojāṇna ne le pouvant être (3).

Toutes les fois qu'il est question de serviteurs mâles et femelles, nous trouvons qu'ils ne sont pas Brahmanes, et qu'ils n'ont pas de part à la préparation des repas mais remplissent seulement les autres devoirs domestiques (4).

Le mariage n'était autorisé qu'entre membres des mêmes groupes à l'intérieur de la même caste. Cette règle était absolue. Non seulement une personne de la caste brahmanique ne pouvait épouser une personne n'appartenant pas à cette caste, mais elle devait s'unir par mariage à une personne de la caste brahmanique qui fût du même rang et du même groupe. Quiconque enfreignait cette règle, était excommunié, et telle était la crainte de l'excommunication que nous avons l'exemple d'une femme se déterminant au suicide parce que son mari

(1) *daś-bipra anna rādhi kare eka stup.*

(Dix brahmanes préparaient un tas de riz). C.C.M., VI, V. 47.

(2) *ācāryya kahe āmi karib paribēṣan.*

(Le ācāryya dit : « C'est moi qui dois servir le repas »). C.C.M., III, V. 42.

(3) *abhojāṇna bipra jādī kari nimantran.*

prasād mulya nīte kauṛi lāge dui paṇ.

bhojāṇna Brahmana jādī nimantran kare.

kichu prasād āne kichu pāk kare ghare.

(Si l'invitation est d'un Brahmana Abhojāṇna, alors nous aurons à ajouter deux paṇ aux repas. Au lieu qu'un Brahmane Bhojāṇna doit seulement fournir le matériel pour la préparation des plats). C.C., An. XIX, V. 39.

(4) *jalādi paricaryyā lāgi e kiṅkar.*

(Ce serviteur est seulement chargé du service des personnes). C.C.A., X, V. 57.

proposait de donner leur fille à un homme de rang inférieur (1). Même si un père était désireux de marier sa fille à un Brahmane d'un rang inférieur, le futur ainsi désigné ne s'aventurerait pas à accepter pareille proposition (2).

Une croyance avait cours, selon laquelle les personnes de caste basse ou les sans-caste étaient d'un esprit inférieur et que de se mêler à elles était déshonorant pour les Indous appartenant aux castes supérieures, non seulement du point de vue social, mais aussi sur le plan moral (3).

Les sans-caste vivaient toujours loin à l'écart des castes supérieures. Ils ne pouvaient participer à aucune cérémonie sociale ou religieuse, et ils n'étaient pas, non plus, admis à l'intérieur du temple (4).

Le *Candikāvya* de Kavikaṅkaṇ nous offre un tableau des différentes castes et de leurs occupations :

« Les Brahmanes Rarḥī et Bārendra ont reçu du héros (du roi) les honneurs qui leur étaient dus, et ils se sont établis dans son

-
- (1) *nice kanyā dile kūl yāebek nāṣ.*
śuni sala loka tabe karibe upahās.
jñātī loka kahe sabe tomāne chārība.
strī putra kahe biṣa khaiyā mariba.

(Ce sera un déshonneur que le mariage de la fille avec un homme de rang inférieur, et chacun en rira. Les parents de la famille vont répétant qu'ils rompront toutes relations. D'autre part, les fils de l'épouse ont menacé de se suicider à l'aide du poison). C.C.M., VI, V. 25.

- (2) *āmi akulīna bidyā dhanādi bihīna.*
kanyā-dāna patra āmi na hai tomār.

(Puisque je suis un non-Kulin (homme d'un rang inférieur) sans instruction et pauvre homme, je ne suis pas la personne qui convient pour épouser votre fille). C.C.M., V, V. 14.

- (3) *nica jāti nica saṅgi patita adham.*

(La compagnie d'un homme d'une caste inférieure est déshonorante et immorale). C.C.M., XX, V. 41.

- (4) *Haridās Thākur ār Rūp Sanātān.*
Jagannāth mandire nāhi yāya tinjana.

(Haridās Thākur, Rūp et Sanātana ne pénétrèrent jamais dans le temple de Jagannāth). C.C.M., IV, V. 1.

royaume sur la terre qui leur a été départie. Quelques-uns d'entre eux associent leur vie à leurs temples et à leur tols. Ils discutent les différents *Śāstras*. Pour répandre la bénédiction sur le héros, ils reçoivent des vêtements et du santal en récompense quotidienne. Leurs castes étaient si pures que personne ne pouvait rien dire contre elles » (1) Le poète poursuit : « Ils sont simples dans leur genre de vie et lisent les Védas chaque jour. Ici vivent aussi les Brahmanes illettrés qui exercent les fonctions sacerdotales et y instruisent d'autres. Ils marquent leur front de pâte de santal. Après avoir accompli les rites du culte dans la maison d'autrui, ils emportent un paquet de riz ou d'autre nourriture qui avait été offert aux Dieux. Ils reçoivent des douceurs chez les marchands de friandises pour adorer les Dieux dans leur demeure. De même, les laitiers les récompensent par des dons de lait caillé ou de lait, les marchands d'huile par des dons d'huile. Ils reçoivent leurs cauris mensuels dans certaines maisons, leurs gâteaux à base de légumes à gousse dans d'autres. Ainsi le prêtre vit dans le bonheur. Ces Brahmanes sont toujours présents là où on célèbre une cérémonie śrāddha. Aussitôt qu'elle est finie, ils demandent leurs gratifications. Les Brahmanes faiseurs de mariages passent leur temps à consulter le *Kulpanji* (les généalogies) des différentes familles, et s'ils ne sont pas bien payés par la partie intéressée s'efforcent de faire baisser cette famille dans la considération de la société. Ils vivent réellement d'abus. Les astrologues occupaient une position inférieure. Ils discutent la *Dipikā* et la *Bhāṣvali* (ouvrages d'astrologie) et élaborent les horoscopes des enfants. Les Agardānis (catégorie basse de Brahmanes qui officiaient aux funérailles) ne payent pas d'impôts (2).

(1) K.C.I., p. 262.

Les noms de famille des Brahmanes étaient :

Mukhuti, Catali, Bandya, Kañjali, Ghosāl, Ganguli, Gur, Kaśari, Haḍ, Ghateśvari, Pititundi, Jhikarari, Malakhandi, Barala, Kulaman, Coteaṇḍi, Palsāi, Dirghari, Kusumgai, Śai-gāi, Kulari, Kusari, Kariyal, Puśpi, Simlāi, Paladhi, Hijalgāi, Māsetak, Dingñasai, Kañjari, Sahari, Vuriśati, Sidhaladayi, Nayeri, Koyāri, Matilal. K.C.I., p. 263.

(2) K.C., I, p. 264-265.

A nous en rapporter au poète, les Kāyastha étaient instruits et remplissaient les tâches où l'instruction était nécessaire (1) Kavikaṅkaṇ dit des Vaidyas : « Quelques-uns d'entre eux s'étaient illustrés en adoptant le traitement mercuriel prescrit dans les Tantras... Quand la maladie n'est pas incurable, le Vaidya fixe un traitement, mais si le mal est incurable, il combine une retraite et se fonde pour prendre congé sur divers prétextes (2) » Considérant les Vaiśyas, l'auteur du *Caṇḍī-Kāvyā* continue : « Les uns cultivent le sol, d'autres gardent les vaches. Certains gagnent leur vie en transportant des colis sur le dos d'un bouvillon, tandis que certains achètent au moment favorable les récoltes qui poussent pour les revendre quand le prix en monte sur les marchés. D'autres voyagent de place en place, achetant des pierres précieuses ; d'autres entreprennent de longs voyages sur des navires avec diverses marchandises et rapportent avec eux d'autres marchandises... Ils sont toujours occupés à acheter et à vendre et ce sont des gens heureux (3).

Puis le poème passe en revue les classes inférieures. Il y avait là marchands d'huile et laitiers, forgerons et marchands de feuilles de bétel, barbiers, marchands de friandises, étêteurs d'arbres, jardiniers et tisserands (4).

Finalement, nous trouvons les noms des sans-caste, spécifiés dans l'énumération suivante :

Jeliā (pêcheurs), Haliā Dās (cultivateurs), Baiṭi (magiciens), Bhāḡdi (garde-champêtre de village), Māchuā (marchands de poisson), Dhopā (blanchisseurs), Suri (marchands de jus de palme), Chutor (charpentiers), Pātni et mājhi (bateliers), Bhāṭ (ménestrels), Chunari (marchands de chaux), Caṇḍāl (hommes dont le métier consistait à nettoyer), Kol (tambours), Hāḍi (coupeurs d'herbe), Cāmār (savetiers) et Ḍoma (artisans en objets d'osier) (5).

(1) K.C., I., p. 268.

(2) K.C., I., p. 266.

(3) K.C., I., p. 266.

(4) K.C., I., p. 268-269.

(5) K.C., I., p. 271-273.

Le *Caṇḍikāvya* de Mukundarām nous atteste la souveraine influence exercée par les prêtres Brahmanes sur la société, mais peut-être pouvons-nous considérer le passage touchant les prêtres et les ghataks comme indiquant un esprit de révolte croissant contre les abus et les intrigues constatés dans la caste sacerdotale.

Le *Caitanya Caritāmṛta* et le *Caitanya Bhāgavat* nous apprennent que le Maître prêchait son culte de la bhakti à tous sans distinction de caste. La présence même de néophytes venus des castes inférieures et d'autres religions est la preuve d'une attitude décidément en désaccord avec les idées traditionnelles. Il proclamait une fraternisation de toutes les castes : « Dieu est totalement indépendant. Sa grâce ne dépend pas de ce que disent les Védas. La grâce de Dieu ne fait pas de discrimination entre les Castes ou les familles » (1). Et toujours plus explicitement il affirma sa conviction en ces termes : « Il n'existe pas de considération de caste dans l'adoration de Kṛṣṇa » (2).

Ses recommandations à ses disciples au Bengale étaient qu'ils enseigneraient l'amour de Kṛṣṇa à tous, en descendant jusqu'aux Caṇḍāl (sans-caste) (3). « Un jour, il définit un Vichnouite comme un homme qui abandonne le Varnāśram dharma (c'est-à-dire : les devoirs particuliers à chaque caste et à chaque phase de l'existence humaine) et s'abrite en Kṛṣṇa » (4).

L'enseignement de Caitanya, face au Guru ou précepteur, était aussi un défi direct à la suprématie brahmanique dans le domaine religieux. Pour lui Śūdras et Brahmanes sont également capables d'enrichissement spirituel. Bien plus, il refusait d'admettre que la fonction de Guru fût monopolisée par aucun groupe (5).

(1) C.C.M., X, V. 61.

(2) C.C., An. IV, V. 21.

(3) C.C.M., XV, V. 19.

(4) C.C.M., XXII, V. 59.

(5) *yāhā haite Kṛṣṇa bhakti sei guru haya.*

(Celui qui crée la foi en le Seigneur Kṛṣṇa, celui-là peut être le Guru).
C.C.M., XV, V. 45.

Il infusa un esprit nouveau aux derniers rangs de la société. Le lien d'une foi commune effaça parmi ses disciples des distinctions antiques. L'universalité, la « catholicité » de ses enseignements ouvrit les portes du savoir aux masses. Le *Caritāmṛta* nous apprend que Caitanya pria Sanātana — un fidèle sans-caste — d'écrire un ouvrage pour la secte (1). Caitanya rendait possible à un homme capable, bien qu'appartenant aux castes inférieures — de composer une œuvre de science.

Toutes ces indications pourraient laisser supposer que Caitanya voulait réformer la société, mais il ressort clairement du *Caritāmṛta* qu'il n'eut aucune objection au système des castes en tant qu'institution sociale. Il acceptait les idées traditionnelles qui en fondaient l'autorité dans la société. Caitanya lui-même n'éprouvait aucune hésitation à embrasser Haridās, Sanātana et Rūpa — tout sans-caste qu'ils étaient — mais il respectait le préjugé d'autrui (2). Une stricte distinction entre la sphère religieuse et la sphère sociale frappe quiconque étudie sa vie. Il ne s'intéressait pas aux usages sociaux. La réforme du système des castes probablement, ne se présenta jamais à son esprit. Seule la religion l'intéressait. Dans la mesure où sa prédication en faveur de la bhakti brisait les conventions de caste, elle déterminait une transformation sociale, mais l'effondrement des barrières qui séparaient les castes n'était pas le but poursuivi par le Maître. L'association des castes dans le culte ne nécessitait pas, dans sa théorie, leur association dans les repas ou dans d'autres points de vue sociaux. L'unique souci que lui inspirait la question des castes était que ce système de restrictions n'intervînt point dans l'ordre de la religion.

(1) *ei ta kahila Sanātane Prabhuṛ prasāda.*

(Ainsi Sanātana écrit, se conformant aux désirs de Prabhu). C.C.M., XXI, V. 229.

(2) *maryādā laṅghana āmi nā pāri sahite.*

(Je respecte les préjugés des autres, ou bien : je ne veux rien faire qui puisse être contraire aux préjugés d'autrui). C.C., An. IV, V. 51.

Il est également à noter qu'une discrimination était établie au détriment de Sanātana et de Haridās, que Caitanya les faisait loger à l'écart et qu'une portion séparée du prasād sacré leur fut envoyé (1).

Nos sources ne nous fournissent aucune mention d'un repas pris par Caitanya dans la maison d'un non-Brahmane, mais, d'autre part, on a quelque raison de croire qu'il acceptait seulement l'invitation d'un Brahmane vichnouite (2).

Même parmi les Vichnouites fervents, un homme qui venait d'une caste supérieure avait droit à un piri — siège de bois — mais un sans-caste se tenait sur un siège moins élevé (3).

Haridās — un dévot sans-caste de Caitanya avait grand soin de se tenir loin du temple et d'éviter que des prêtres ne l'approchassent. « Je suis un méprisable membre d'une caste basse », disait-il. « Je n'ai pas le droit de m'approcher du temple » (4).

(1) *ei sthāne raha kara nāma saṅkīrtan.*

(Arrête-toi ici et chante le nom de Dieu). C.C.M., XI, V. 99.

ei ghare raha ihā Haridās sane.

dibya prasāda pālena sagannāth mandīre.

tāha āni nitya abaśya dena dubarkāne.

(Il avait coutume de se procurer le Prasād sacré du temple de Jagannāth et se faisait une règle de toujours en envoyer une portion aux deux). C.C. An. IV, V. 14 et 15.

(2) *nenakāle baidik eka vaiṣṇava brahmaṇa.*

daṇḍabata kari kaila Prabhu nimantran.

nimantrana māgilatāre vaiṣṇava jāniyā.

(A cette époque, un Brahmana vichnouite, qui était un savant védantiste rencontra Prabhu. Il s'inclina et invita Prabhu. Prabhu accepta l'invitation, parce qu'il savait que le Brahmane était un vichnouite). C.C.M., VIII, V. 25.

(3) *saba laiṇā basila Prabhu piṇṇ upare.*

Haridās Sanātana basila piṇṇāle.

(Le prabhu s'assit sur un siège de bois avec d'autres, Haridās et Sanātana prirent place au pied du siège). C.C.M., IV, V. 9.

(2) *Haridās kahe mui nicjāti chāra.*

mandir nikate yaite nāhi adhikār.

(Haridās dit : « Je n'ai aucun droit même de m'approcher simplement du temple, parce que j'appartiens à une caste inférieure). C.C.M., XI, V. 85.

Sanātana ne se servait pas de la route qui passait par la porte du temple, craignant de contaminer les Sevait (prêtres) (1).

Le XVI^e siècle vit donc la révolte des Vichnouites contre la suprématie absolue de l'ordre des Brahmanes. Mais la révolution aboutit à un échec parce qu'elle n'avait point tenté de transformer le système des castes comme un tout. Les Vichnouites se contentèrent de renverser les barrières de caste, pour autant que le nécessitaient les fins religieuses qu'ils poursuivaient, en fin de compte ceux qui s'élevaient contre les barrières élevées entre les castes devinrent eux-mêmes un groupe distinct non seulement dans le sens religieux mais aussi dans le sens social. C'est la principale raison qui explique que le système des castes n'ait pas disparu alors.

(1) *Sanātane kahe* — — — —

siṃha dvāre yāite mor nāhi adhikār.

(Sanātana dit : « Je n'ai pas le droit de m'approcher de la principale porte du temple »). C.C., An. IV, V. 48.

CHAPITRE VI

SITUATION ÉCONOMIQUE

A nous en rapporter au *Ain-i-Abkari*, le Bengale était la région la plus riche de l'Inde entière au point de vue de l'agriculture et des industries; elle fournissait à l'impôt le triple de celui de toute autre province. Pour cette raison « ses gouverneurs, après qu'Akbar se fût emparé du pays, furent choisis pour leur dévouement au trône aussi bien que pour leur place éminente dans l'État » (1).

Des voyageurs étrangers qui visitèrent le Bengale dans le cours du XVI^e siècle ont laissé quelques documents touchant sa richesse et son commerce. Purchas (2) nous apprend que le Bengale était un pays qui regorgeait de riz, de froment, de sucre, de gingembre, de poivre, de coton et de soie. Selon Varthema (3), on constatait une plus grande abondance de céréales, de viande de toute espèce, de sucre et de gingembre et de coton, que dans aucune autre région de la terre. Plus loin, il déclare que la Mecque importe une quantité considérable d'étoffes de coton et de soie du Bengale (4). Raphael Fitch (5) nous a donné une longue description de différents ports et marchés bengalis. Il fait mention de Taunḍā comme du centre d'un commerce et d'un trafic intenses de coton et de cotonnades,

(1) H. I. D., p. 334.

(2) P.P., II, VII.

(3) T. V., p. 212.

(4) Do, p. 151.

(5) P.P., p. 175-185.

et de Bâcla (l'actuel Bakhargang) comme d'un magasin imposant et abondant de riz, de cotonnades et de soieries. Selon lui, Śrīpur aussi était un grand entrepôt de cotonnades et Sonārgaon (dans le Dacca) surpassait de loin le reste de l'Inde pour la qualité des siennes, et coton et riz étaient exportés de là vers d'autres parties de l'Inde, Ceylan, Pegu, Malacca, Sumatra et beaucoup d'autres lieux encore. Plus loin, il nous informe que Satgaon (près de Hougly) était un pays riche en toute sorte de produits, qu'un marché s'y tenait tous les jours, et que force bateaux en partaient qui allaient de port en port pour exporter et importer. Suivant son témoignage, trois cents navires par an étaient chargés de sel à Sandvīpa.

Vertomaunus (1), nous assure que les produits manufacturés de Dacca étaient exportés en direction de la Turquie, de la Syrie, de l'Arabie, de l'Éthiopie et de la Perse et que cinquante bâtiments avec une cargaison de toile et de soie étaient annuellement dépêchés vers ces pays.

Barbosa nous a laissé une description de l'activité commerciale du Bengale. « Plus d'un Arabe, plus d'un Persan, plus d'un Abyssin, sans compter les Indiens dit être venu ici pour le commerce. Ces marchands étaient possesseurs de navires de dimensions imposantes. Ils faisaient le commerce avec le Coromandel, avec Ceylan, Malacca, etc. Le Bengale était riche en coton, en canne à sucre, plantations, gingembre et poivre, et son industrie produisait mille variétés de tissus extrêmement délicates, tissus de couleur pour la consommation sur place, tissus blancs destinés à l'exportation. On donnait aux étoffes le nom de « Saravetis ». Elles convenaient admirablement à orner la tête des femmes et Arabes et Persans en faisaient des chapeaux. On exportait mainte cargaison de sucre blanc d'une excellente qualité, emballé dans des sacs de cuir brut. De riches réserves de racines et de fruits qui poussaient dans le pays attiraient l'attention du voyageur (2) ».

(1) Traduit dans J.S.D., p. 188.

(2) T.B., p. 179-180.

Abu-l-Fazl nous documente sur la situation économique du Bengale au temps de l'empereur Akbar. « Souvent on y fabriquait des nattes d'une espèce si fine qu'on eût dit de la soie tissée. Il y avait là du fer, des mines, une mine de diamant produisant principalement des pierres très petites (1) ». On importait émeraudes et perles, cornalines et agates, et aussi des diamants (2). « Chittagong était alors un port florissant et le rendez-vous des chrétiens et d'autres marchands (3) » Le même auteur nous dit que chaque port de l'empire d'Akbar comptait de nombreux navires, mais qu'au Bengale, dans le Kashmire et le Sindh, ils étaient le pivot de tout le commerce (4).

Les excellentes toiles manufacturées au Bengale reçurent un hommage mérité de la part de Sher Shāh, qui les présenta à Shaikh Khalif quand ce dernier vint auprès de lui envoyé en ambassade par Humāyun (5).

Dans sa relation de son séjour au Bengale, Lindschoten nous entretient des toiles de coton de qualité rare exportées vers tous les pays de l'Est et vers le Portugal. Lui aussi fait mention de pays étrangers (6). Il nous montre comment le Bengale fournissait la Cochinchine de mille variétés de tissus fins destinés à être reexportés vers le Portugal (7).

Un texte qui traite d'un marchand du nom de Dhanapati qui alla à Ceylan pour le commerce nous fournit une longue liste des échanges qu'il opéra (8). Le marchand en question nous est représenté comme devant recevoir :

Des mangues	en échange de	tournesol
Du santal	» » »	Cancu (espèce d'herbe)
— — —		

(1) A.A., Tome II, p. 122.

(2) A.A., Tome II, p. 123.

(3) A.A., Tome II, p. 124.

(4) A.A., Tome I, p. 278.

(5) T.S. Elliot IV, p. 371.

(6) V.L., Tome I, p. 95.

(7) V.L., Tome I, p. 95.

(8) K.C. 2, p. 622-623.

Conques et coquillages	en échange de	noix de coco
— — — —	— — — —	— — — —
Cheval	» » »	claim
— — — —	— — — —	— — — —
Jute	» » »	plume blanche
— — — —	— — — —	— — — —
Émeraudes	» » »	verre

Un passage du Caṇḍikāvya nous donne un aperçu de l'activité du peuple à l'époque étudiée (1) :

« Les fabricants d'huile pressent l'huile à l'aide de la machine à presser l'huile, certains de cette classe achètent l'huile pour la revendre au marché. Le forgeron avec sa forge fabrique bèches, essieux, armes et freins. Les potiers des vaisseaux de terre, des tambours et des instruments de musique. Les tisserands tissaient par centaines et par centaines des paires de « Śārī » et de « dhuties ». Les jardiniers occupent leur temps à fabriquer des guirlandes, des colifichets et des corbeilles de fleurs et les vendent. Les confiseries produisent du sucre et mille sortes de friandises. Il y a des gens qui tissent des « śārīs » de soie. D'autres vendent diverses espèces d'épices et de parfums, d'autres encore font le commerce des coquillages. Certains passent leur temps à ouvrir des cruches, des tasses, des assiettes, des vases destinés à la cuisine, de grands vases destinés au blanchissage, des cloches sonores, des pieds de lampe, des objets nécessaires au culte, etc. Les orfèvres font le commerce de l'or et de l'argent. Les pêcheurs fabriquent des filets et vendent du poisson, les blanchisseurs nettoient les vêtements des gens, les tailleurs cousent des costumes. Il y a des gens qui préparent et vendent du jus de datte, il y a des charpentiers et des peintres, et des Das qui cultivent le sol, et des musiciens et des bardes ». A en croire le poète, ils étaient tous heureux.

(1) K.C. 1, p. 271-273.

Il est à remarquer que l'activité maritime du Bengale durant cette période se donna carrière non seulement dans le commerce mais aussi dans la guerre. La marine était forte du temps d'Akbar et le Bengale était un des principaux centres de constructions navales (1). A cet égard, il faut surtout faire mention de Dacca. Nous lisons que c'était un passe-temps très répandu, et qui avait la faveur de la classe riche, que d'aller en bateau (2). Non seulement l'Empereur, mais encore les Nabābs et les grands propriétaires fonciers possédaient des flottes particulières. Un féodal Indou du nom de Śrīpur Kedār Roy avait une flotte assez nombreuse pour lui permettre de livrer un combat naval à l'empire Mogol, à Śrīnagar, dans la quarante-cinquième année du règne d'Akbar (3).

Voici des descriptions relatives au luxe qui régnait dans la classe riche. Nous lisons par exemple, que le lit d'un marchand « avait des poignées en or et pierres précieuses, comme saupoudrées de pâte de santal »... « Le lit était couvert d'une étoffe de soie épaisse. Des gemmes de grand prix en ornaient les bords. Des plumes de paon ornaient le lit » (4). Et de même nous voyons un miroir « embelli d'or » (5).

Une question nous vient aux lèvres : devons-nous supposer que dans la période qui fait l'objet de cette étude, toute la population du Bengale était riche ? — Certainement non. Aussi nous faut-il à présent poursuivre nos investigations dans la population en général.

Mais, en même temps, n'ayons garde d'oublier que le pouvoir d'achat que procurait l'argent était à cette époque supérieur de beaucoup à ce qu'il est à l'heure actuelle. Le *Caitanva Bhāgavat* (6) nous apprend que la cérémonie du mariage du réno-

(1) H.S.M., p. 206.

(2) T.S.D., p. 98.

(3) Elliot VI, p. 111.

(4) K.C. 2, p. 223.

(5) K.C. 2, p. 158.

(6) Ādikhaṇḍa C.U.M., IV, p. 472.

vateur du Viehnouïsme avec tout le luxe dont elle témoigna — comme il était séant à un homme riche — ne coûta que quelques roupies. Voici la description d'une servante faisant son marché : « Elle acheta du concombre et des plants de citrouilles vertes à raison d'une centaine. Elle fit emplette de mangue mûre par paniers. — Elle paya dix ananas le prix d'un lapin. — L'intelligente servante acheta une chèvre pour huit roupies et de l'huile de sénévé à raison de dix pièces » (1).

Examinons les rapports entre la situation de l'économie bangalie et le système fiscal en vigueur. Le roi ou l'empereur recevait un tiers du revenu, qui était perçu par un « Zamindar (2). Il est certain que ce Zamindar mettait une somme coquette dans sa propre poche. Le revenu était, environ, triple du revenu actuel (3). Eu égard à la valeur de la monnaie, il n'est nullement téméraire d'affirmer que l'impôt était très élevé.

On peut objecter aux observations des marchands que, quoiqu'ils décrivissent le Bengale comme un pays extrêmement riche, cela ne peut pourtant signifier qu'il n'y existât point de pauvres. Ces observateurs s'occupaient de commerce, aussi est-il naturel qu'ils eussent vu uniquement la partie riche du pays. Les Brahmanes occupaient ainsi le sommet de l'échelle sociale. Les Kāyasthas aussi, et les Vaidyas et les Vaiśyas se trouvaient à leur suite, aussi étaient-ils riches et jouissaient-ils de la vie. Mais le commun du peuple vivait dans le besoin. Les Śūdras étaient réellement les domestiques de la caste supérieure, aussi leur existence était-elle à la merci des classes élevées. Leur situation matérielle avait un caractère extrêmement aléatoire.

Les sans-caste non seulement étaient exclus de la vie sociale, mais encore — en nous plaçant sur le plan économique — ils ne

(1) K.C.B., p. 156.

(2) I.E.H., p. 352.

(3) C.D., p. 121.

disposaient pas de beaucoup de moyens de gagner leur existence. Ils étaient pauvres entre les pauvres. Nous avons la description de la famille d'un Byādh (oiseleur) sans-caste. C'est à peine s'ils arrivaient à manger et à se vêtir. Ils passaient maint jour sans prendre la moindre nourriture (1) et souvent la femme de l'oiseleur tissait la peau d'un animal — que son mari avait tué dans la forêt, faute d'autre espèce de vêtement (2). Toutes ces disgrâces, ils les devaient à la fortune qui les avait fait naître dans une caste inférieure (3). Nous voyons aussi Kullanā qui gardait les chèvres et traitée comme une sans-caste, mangeait leur viande sur une feuille et creusait des trous dans la terre pour s'y blottir. Elle faisait cuire de la poussière de riz et la mangeait sans sel, et elle dormait sur une couche de paille (4).

De même, la description d'un logement dans les classes inférieures nous offre une image de misère : « La charpente de la hutte était en feuilles de palmier et les portes en ricin, qui s'effondraient sous un coup de vent chaque année dans la première partie de Baiśāk (Avril-Mai) (5).

Un passage du *Cadṇīkāvya* nous montre des gens qui, en raison d'une inondation, quittent le pays et vont s'établir ailleurs. Voilà incontestablement un signe de pauvreté extrême. S'ils avaient eu quoi que ce fût à espérer à leur foyer, ils ne

(1) *bīre dekhi sūnyaṣṭāni kapāle āghāta hāni*
kare bāmā daiba śoṅgaran.

(Voyant les mains de son mari vides, la femme se frappa le front de la main et se prit à se lamenter sur son triste sort). K.C. 1, p. 174.

(2) *abhāgi Phullarā pare harīṇer chāṅa.*

(L'infortunée Phullara porte une peau d'antilope). K.C. 1, p. 200.

(3) *annā bastra nāhi ghare*
karmabheda jāti byabahāre.

(Il n'y avait aucune nourriture, aucun vêtement à la maison parce que les travaux avaient été répartis selon la caste). K.C. 1, p. 174.

(4) K.C. 2, p. 468.

(5) K.C. 1, p. 199.

seraient pas partis se trouver un nouveau foyer et un nouveau lieu de résidence (1).

8

La question des pauvres et des riches de cette époque est dans l'étroite dépendance de la question des castes. Un homme de caste supérieure, d'ordinaire, jouissait de la vie, et l'existence qu'il menait était à peu près l'opposé de celle d'un Indou de caste inférieure, qui souffrait purement de par le hasard de la naissance.

(1) K.C. 1, p. 251.

CHAPITRE VII

L'ÉDUCATION

L'enfant commençait ses études de bonne heure, après la cérémonie nécessaire du hāte-khaṛi (1), qui se célébrait à une date qui, selon le calendrier indou devait être de bon augure.

Après le haté-khaṛi il était emmené dans un pāṭhaśālā où il commençait à lire l'alphabet et aussi à écrire sur des feuilles de palmier avec de l'encre (2). On dit qu'à l'âge de sept ans et tandis qu'il faisait ses études au pāṭhaśālā, Nimāi composa les śloka. De plus il y a de bonnes raisons de croire que Nimāi fut admis à l'école après l'âge habituel, d'où il suit que les petits garçons allaient généralement au pāṭhaśālā avant l'âge de sept ans.

L'instruction était chose courante dans les hautes castes et un certain genre de culture littéraire était considéré comme indispensable parmi les brahmanes.

Un brahmane dépourvu de toute instruction était méprisé par les autres membres de sa caste. L'incident qui suit dans la vie de Caitanya est significatif.

(1) Hāte signifie mains, Khaṛi, signifie craie, Hāte-khaṛi est une cérémonie qui a lieu juste avant que l'enfant commence à lire et à écrire.

Nous ne pouvons ajouter cette cérémonie au chapitre des cérémonies car nous n'en avons trouvé la description en aucun texte.

(2) *nija dui śloka lekhi eka tāla pāte.*

(Il écrit deux śloka sur une feuille de palmier). C.C.M., VI, V. 66.

likhana kālir bindu sobhe manohar.

(L'écriture à l'encre est magnifique). C.B.A., VI, V. 46.

Dans le Caitanaya maṅgal de Jayānanda il est raconté que ŚacīDevī ne voulait pas que son jeune fils fût instruit parce qu'elle craignait qu'il ne devînt un Sannyāsī et ne quittât la maison définitivement comme l'avait fait son frère aîné.

Jagannāth Mīśra se fâcha contre elle et lui dit que pour un jeune brahmane l'instruction était presque obligatoire, que sans elle les brahmanes ne tenaient aucun rang dans la société et que nul père ne voudrait donner sa fille en mariage à un brahmane illettré (1) ! Dans les *Caitanya Bhāgavata* les rôles sont renversés : ici c'est la femme qui persuade son mari d'envoyer Caitanya à l'école parce qu'elle se rendait compte que sans instruction un garçon ne jouissait d'aucune position sociale (2).

Peu importe lequel des parents fut responsable du retard occasionné dans les études de Caitanya, en tout cas cette abstention fut désapprouvée par leurs voisins et leur famille (3) dont certains même leur demandèrent : « lequel de vos ennemis vous conseille de garder votre fils à la maison et de ne pas lui donner d'instruction (4) ». Mais à la fin, le bon sens prévalut et ils envoyèrent Caitanya à l'école.

L'éducation professionnelle et technique était rattachée à l'instruction primaire de façon vitale. Souvent, le commerçant après avoir acquis une instruction élémentaire apprenait chez lui le métier dans lequel s'étaient spécialisés ses ancêtres.

Après avoir fini ses études au pāṭhaśālā s'il voulait poursuivre plus loin son instruction, il était admis dans un ṭol.

TOLS. — La majorité des étudiants d'un ṭol était brahmane mais il y avait bon nombre d'étudiants des autres castes (5).

(1) C.M.L.A., p. 65.

(2) C.B.A., VII, V. 128.

(3) *sabāi bolen « Mīśra tumi ta udār
kār kathāy putre nāhi deha paṇibār ».*

(Tout le monde dit : « Mīśra, vous avez l'esprit large, mais pourquoi n'envoyez-vous pas votre fils à l'école »). C.B.A., VI, V. 185.

(4) C.B.A., VII, V. 186.

(5) *nā cinte Murāri Gupta puṭhi prabhu-sthāne.*

(Murāri Gupta ne veut pas lire pathis avec Prabhu). C.B.A., X, V. 11.

Quoique le Sanskrit fût la principale discipline enseignée dans un *ṭol*, on y apprenait aussi d'autres matières telles que la littérature, la poésie, la grammaire, l'amarkoś, (le dictionnaire) *Jyotiṣ*, (astronomie) la rhétorique, différentes sortes de philosophies, le lexique, āgam et nigan (la littérature tantra) *Bhāgavat*, *Mahābhārat*, la prosodie, *saṃhitas*, *itihāsa* (l'histoire) (1). On y enseignait différentes sortes d'astrologies telles que le zodiaque, l'horoscope et l'almanach. Il est aussi question dans le *Candī Kāvya* de *Dvijaharirām* qui était célèbre au XVI^e siècle, de cet étudiant qui apprenait *nidān* (la pathologie) la médecine et *rasāyana* (la chimie appliquée) « les uns réduisaient les métaux pour préparer les drogues et des médicaments et d'autres les pesaient. Avec différents ingrédients ils préparent les *rasāyanas* et les remplissent de *kasāyana* (jus astringent) ».

Le *pāṭhaśālā* et les *ṭols* se trouvaient généralement dans les maisons des gurus ou professeurs et les classes avaient lieu dans le *Caṇḍī-maṇḍap* (2), édifice couvert de chaume où se pratiquait le culte de la déesse et situé au-delà du bâtiment principal. Quelquefois, pourtant, les maîtres s'asseyaient au bord de la rivière (3) du lieu et discutaient avec leurs élèves. Les gens qui venaient sur la rive s'y reposaient en écoutant leurs débats.

Dans les *pāṭhaśātā* les élèves travaillaient généralement le matin, mais dans les *ṭols* ils commençaient leur travail le matin de bonne heure et s'arrêtaient à midi (4) ; ils allaient alors se

(1) K.C. 2, p. 120-122.

(2) *baṛa caṇḍīmaṇḍap āchaye tān ghare
caturddike bistar paruyā bahi dhare.*

(Il y a un grand *caṇḍī maṇḍap* dans sa maison et les élèves s'assoient dans tous les coins et apprennent leurs leçons). C.B.A., X, V. 41.

(3) *Gangātīre basilen Śrī Śacīnandam
caturddike beriyā basila śiṣyagaṇ.*

(Śrī Śacīnandan s'asseyait sur les bords du Gange avec tous ses élèves autour de lui). C.B.A., XII, V. 153.

(4) *paṇiyā madhyāhṇe sabe gangāsnān kare.*

(Après avoir lu jusqu'à midi, les élèves se baignaient dans le Gange). C.B.A., VIII, V. 40.

baigner sous la surveillance de leurs maîtres, puis ils prenaient leurs repas, et mâchaient du pān (1) ils se reposaient un moment et reprenaient leur travail jusqu'au soir et parfois jusqu'à minuit.

A midi de nombreux paṇḍits et élèves se baignaient dans la rivière voisine et tandis qu'ils étaient rassemblés sur la rive, ils discutaient sur différents sujets. Parfois ces étudiants essayaient de démontrer l'excellence de leurs maîtres respectifs, chacun cherchant à prouver que le sien était le meilleur. Ces discussions tournaient généralement en querelle et se terminaient par un pugilat (2).

Les maîtres critiquaient ouvertement les façons d'être des autres maîtres, parlaient souvent avec mépris des opinions de leurs rivaux et se moquaient de leur suffisance (3).

Les maîtres exerçaient une grande influence sur la vie religieuse de leurs élèves comme l'indiquent les rites suivants : Si un élève ne se frottait pas le front avec de l'extrait de santal, le maître demandait des explications (4). C'était la coutume de s'oindre le front après la prière du matin de sorte que si l'on voyait quelqu'un sans cette marque c'était une preuve qu'il n'avait pas accompli sa prière quotidienne.

(1) *bhojan antare kari tāmbul carbban.*

(Ils mâchaient du pān après leur repas). C.B.A., XII, V. 103.

(2) *keha bole « tora Guru kona buddhi tāra »*

keha bole « ei dekha āmi śiṣya yāra »

ei mata alpe alpe haya gūṭāgāli

tabe jal phelāpheli tabe deya bālī

tabe haya mārāmāri ye yāhāre pāre.

(L'un disait à l'autre « votre professeur n'est pas assez intelligent ». L'autre répondait : « Il est intelligent et je suis fier d'être son élève ». Ces divergences d'opinions tournaient peu à peu en échange de paroles insultantes Puis ils se lançaient l'un l'autre de l'eau ou du sable et toute la discussion se terminait par un pugilat). C.B.A., VIII, V. 44-46.

(3) *adhyāpak prati saba kaṭākṣa kariyā.*

(Critiquant les maîtres). C.B.A., XII, V. 271.

(4) *tilak nā dekhi kene ki yukti ihār ?*

(Il lui demanda pourquoi il avait négligé de mettre sur son front une marque (d'extrait de santal). C.B.A., XV, V. 11.

Les maîtres et élèves étaient tout à fait libres de discuter sur n'importe quel sujet concernant la vie et la société en général. Habituellement les avis n'étaient pas partagés dans les discussions ; en effet, avant d'aller trouver un maître en particulier l'élève était déjà d'accord avec lui quant au fond en matière religieuse ; cette harmonie sans aucun doute expliquait le bon ordre des classes. Nous savons par exemple que Nimāi choisit le ṭol de Gangādās non seulement à cause de sa renommée de grammairien mais aussi à cause de sa réputation de vichnouite (1).

Bien qu'on n'exigeât aucun frais de scolarité dans les ṭols cependant c'était la coutume d'offrir au guru des présents lorsque les étudiants avaient achevé leur instruction (2).

La petite somme ainsi perçue auprès des étudiants n'était nullement suffisante à l'entretien d'un ṭol ; aussi les voisins fortunés avaient-ils coutume d'y contribuer par des dons et en même temps, dans bien des cas, le gouvernement assurait une subvention régulière. Nous ignorons si le gouvernement mahométan d'alors aidait ces institutions qui étaient de solides points d'appui pour l'orthodoxie indoue, nous savons cependant que dans la jouissance des terres sans loyer octroyées par les zamindars indous, les paṇḍits brahmanes n'étaient généralement pas inquiétés par les gouverneurs mahométans. En voici la preuve : lorsque la compagnie des Indes orientales prit la perception des impôts, des mains du Nabāb de Bengale, une grande partie des terres que la compagnie eut à reconnaître

(1) *Byakāraṇ śāstrer ekānta tattvabit
tāra sthāni parite Prabhur samāhit.*

(Prabhu désirait apprendre la grammaire avec lui, parce qu'il était renommé comme grand grammairien). C.B.M., VIII, V. 27.

sarba-śiṣya Gangādās paṇḍiter sthāne.

(Tous les élèves étaient chez Gangādās Paṇḍit).

sabdasane bākhālen Kṛṣṇa-samāhit.

(Il expliquait la signification des mots relatifs à Kṛṣṇa). C.B.M., I, V. 261.

(2) A.B.S., p. 143.

était réservée aux Brahmanes à l'usage de leurs *ṭols* et de leurs divinités.

De plus les chefs indous et les Rājās donnaient gratuitement des terres aux Brahmanes pour y vivre avec leurs temples et leurs *ṭols* (1).

Les paṇḍits ne souffraient pas du manque de fonds ou autres ressources dans l'œuvre de l'éducation. Ils consacraient tous les dons qu'ils recevaient de leurs amis, de leurs élèves et de leurs disciples bien que ces présents devinssent leur propriété, à l'entretien de leurs établissements scolaires et du culte qui s'y pratiquait.

Les étudiants d'un *ṭol* sans parler des externes vivaient ou chez le maître ou dans des familles de la localité où ils étaient nourris et logés gratuitement ou en échange d'une certaine rétribution (2).

Navadvīp : au XV^e et XVI^e siècle, il y avait de nombreux *ṭols* en divers lieux du Bengale, mais Navadvīp était un centre important d'enseignement où des milliers d'étudiants se rendaient des différentes parties de l'Inde pour y recevoir leur éducation (3).

Suivant le *Caitanya Bhāgavata* il y avait des millions de professeurs et un seul d'entre eux pouvait avoir à instruire jusqu'à mille élèves (4). Il est clair qu'il ne faut pas prendre ces chiffres à la lettre, mais il est sûr que les hommes instruits

(1) (Ā.) K.C. 1, p. 85. (B.) B.C.D., p. 66.

Il y a beaucoup de familles brahmanes qui jouissent encore de terres sans loyer réservées à leurs *ṭols* et à leurs divinités.

(2) E.S.S., p. 78.

(3) *nānādes haithe loka Navadvīpe yāy*
Navadvīpe paṇḍite ye vidyārāsa pāy.

(Les gens de bien des régions arrivaient en foule à Navadvīp pour y recevoir leur éducation parce que l'on croyait que la se trouvait la meilleure instruction). C.B.A., XI, V. 60.

(4) *lakṣakoti adhyāpak nāhika niścay.*

(Il y a sans aucun doute au moins un million de maîtres). C.B.A., XI, V. 61.
eko adhyāpaker sahasra śiṣyagan.

(Un maître est à la tête de mille élèves). C.B.A., VIII, V. 42.

durent être nombreux à Navadvīp et qu'en ce temps-là cette ville était le principal centre d'études du Bengale (1).

Quand un paṇḍit de Navadvīp se rendait dans quelque autre partie du Bengale, on le considérait comme un grand savant et les gens de tous les environs venaient le voir (2).

Navadvīp était rempli de savants qui se consacraient entièrement à l'étude et à l'instruction (3). Les savants se spécialisaient dans diverses branches du savoir telles que le nyāya, le sām̐khya, le yoga, le vaiśeṣika, le vedānta et le vyākārana (la grammaire) (4).

Mais Navadvīp était surtout fameuse comme centre principal de l'étude du système Nyāya représentée avec éclat par les Bhattachāryas locaux.

Le plus redoutable adversaire de Navadvīp pour la prédominance du Nyāya était Mithila. Les paṇḍits de ce temps-là gardaient jalousement les copies manuscrites des œuvres se rapportant aux branches spéciales de leur enseignement ; en effet ils les considéraient comme des secrets de fabrique, ne permettant pas au vulgaire de copier leurs œuvres. A Mithila il y avait certains ouvrages sur le système Nyāya que les pandits de Navadvīp désiraient vivement copier mais on ne leur permit jamais de le faire. Vasudeb habitant de Navadvīp né au milieu du XV^e siècle se rendit à Mithila et entra à l'Académie de Pakṣadhara Mīśra le premier parmi les maîtres du système Nyāya

(1) B.C.D., p. 37.

(2) *yāra sthāne Navadvīpe yāiba parite
hena nidhi anāyase apane isvare
āniyā dilena āmā sabāra duiyāre.*

(Le maître auquel je m'adresserai à Navadvīp pour faire mes études, habite à ma porte par la grâce de Dieu). C.B.A. 72-73, XIX, V. 72-73.

(3) *adhyaṇāpanā binā kāro āra nāhi kāryya.*

(Chacun consacrait tout son temps uniquement aux études). C.B.A., XII, V. 6.

(4) *Nyāya, Sām̐khya, Pātāñjal, Mimāṃsā-Darśan,
Vaiśeṣika, Vedānta, nīpuna yata jana.*

(Il y avait beaucoup de savants pour le Nyāya, Sām̐khya, Pātāñjala, Mimāṃsā, Vaiśeṣika, et le Vedānta). C.B.A., XII, V. 119.

de cette époque. Quand Vāsudeb eut fini ses études, le titre de Sarbbabhauma (universel) lui fut décerné. Avant de quitter Mithila il avait appris par cœur le Tattavacintāmani et la partie métrique du Kusumāñjali. Il eut peur que pendant son voyage de retour à Navadvīp sa vie ne fût mise en danger. C'est pourquoi il prit une autre route et se dirigea vers Bénarès où pendant quelques années il étudia le système vedānta de la philosophie. Il rentra à Navadvīp vers la fin du XV^e siècle, écrivit de mémoire les deux livres mentionnés plus haut et fonda une école pour le système Nyāya de la philosophie. C'est depuis ce temps-là que Navadvīp devint célèbre comme centre du Nyāya (1).

En dépit de l'entreprise de Vāsudeb Miśra, Navadvīp n'avait pas encore acquis une grande réputation comme centre de la philosophie Nyāya. Pour l'acquérir, il était nécessaire que des pandits de Navadvīp fussent vainqueurs des pandits de Mithila dans une dispute philosophique sur la logique. La gloire de gagner une si grande renommée à son « alma mater » fut réservée au génie et à la persévérance de Raghunāth Śiromanī, au XVI^e siècle (2).

Kāśī : Quand un élève désirait se spécialiser dans le Vedānta, on l'envoyait à Kāśī (Bénarès) centre principal de l'étude du Vedānta, à cette époque ; après avoir terminé là ses études, il était considéré comme un grand savant (3).

Jaya-Patra : C'était la mode alors pour les érudits célèbres de l'Inde d'aller dans des villes, dans tout le pays et de provoquer d'autres savants à soutenir contre eux des débats sur la philosophie, la littérature, la logique et autres sujets profonds ; à ces débats présidés par des arbitres assistaient des

(1) H.I.L., p. 460.

(2) H.I.L., p. 461.

(3) *vedānta priyā Gopāl āsiyāche ekhāne
sabe meli aisa bhāṣya śuni ihār sthāne.*

(Ayant fini ses études de vedānta, Gopāl est revenu ici, allons à lui pour écouter son commentaire). C.C. An. I, V. 24.

milliers d'étudiants ; après chaque débat les arbitres se prononçaient en faveur de celui qui avait fourni les meilleurs arguments. Le vainqueur était acclamé comme un très grand paṇḍit et jouissait du respect général. De même qu'un roi qui avait soumis tous les autres rois était reconnu roi Digbijayī (ou vainqueur de toutes les régions), de même un paṇḍit qui avait vaincu tous les autres était reconnu paṇḍit Digbijayī(1).

La Littérature : Non seulement l'instruction était très avancée au XVI^e siècle, mais aussi les travaux littéraires étaient très importants. On écrivait alors en sanskrit un grand nombre de livres de toute espèce (2). Le Bengali comme langue littéraire ne fut vraiment florissant que fort avant dans le XVI^e siècle. On écrivit de nombreux ouvrages littéraires (3) en Bengali, des poèmes et des traductions, outre des ouvrages traditionnels sur divers dieux et déesses. Pendant la période qui concerne notre étude on écrivit pour la première fois des biographies en langue bengalie.

Le célèbre législateur du Bengale, Raghunandana était célèbre au XVI^e siècle et écrivit un certain nombre de livres. Chose curieuse, encore maintenant, le Bengale observe la coutume du XVI^e siècle.

(1) C.B.A., XIII, V. 96.

(2) *Titre de quelques ouvrages sanskrits.*

Nom de l'Auteur	Titre de l'Ouvrage
1. Visvanāth Kavirāj	<i>Sāhitya-darpaṇa.</i>
2. Ganapati Bhaṭṭa	<i>Commentaires sur Śūlapāṇi.</i>
3. Govindānanda Kavikaṅkanācārya	<i>Varṣakriyā-Kaumudī.</i>
—	<i>Dānakriyā-Kaumudī.</i>
—	<i>Śrāddha-kriyā-Kaumudī.</i>
4. Jīva Gosvāmī	<i>Gopālcampu.</i>
—	<i>Satsandarbh.</i>
—	<i>Ārmmasandarbh.</i>
—	<i>Sarvasaimbādinī.</i>
5. Kalluk Bhaṭṭa	<i>Manusmṛti.</i>
6. Kavikarṇapura	<i>Caitanya Candrodāyā Nāṭaka.</i>
—	<i>Caitanya Caritāmṛta.</i>
7. Murari Gupta	<i>Caitanya Caritam.</i>

Nous savons aussi que certains des plus importants ouvrages médicaux de l'ancien Bengale furent écrits à la même époque (4). La médecine est une science qui exige beaucoup de pratique, aussi pouvons-nous conclure sans hésitation que la médecine avait aussi atteint une grande importance à la période que nous étudions.

8. Narahari	<i>Bhaktiratnakar.</i>
9. Nityānanda	<i>Premabilās.</i>
10. Raghunāth Das	<i>Bilāp Kusumāñjali.</i>
—	<i>Nāmāsikṣā.</i>
—	<i>Rādhāṣṭaka.</i>
—	<i>Nāmaṣṭaka, etc. (au total, 29 ouvr.).</i>
11. Raghunāth Śiromani	<i>Tvattadīdhiti.</i>
12. Rāmānanda Roy	<i>Jagannāth ballav.</i>
13. Rūpa Gosvāmī	<i>Bidaghamādhur.</i>
—	<i>Lalit mādav.</i>
—	<i>Stabamālā.</i>
—	<i>Dānakeli Kaumundi.</i>
—	<i>Padyabali, etc...</i>
14. Sanātan	<i>Hari Baktibilās.</i>

(3) *Titre de quelques ouvrages composés en bengali.*

Nom de l'Auteur	Titre de l'Ouvrage
1. Balarāmdās	<i>Padāvali.</i>
2. Basudev Ghosa	<i>Padāvali.</i>
3. Gnanadās	<i>Padāvali.</i>
4. Ghanaśyāma	<i>Padāvali.</i>
5. Gobindadās	<i>Padāvali.</i>
6. Jadunandandās	<i>Gobinda Garitamṛta.</i>
7. Mādhavācāryya	<i>Jāgaran</i>
8. Narahari Sarkar	<i>Padāvali.</i>
9. Nārayan dev	<i>Padmāpurān.</i>
10. Kañka	<i>Bidyāśundar.</i>
11. Kaviballav	<i>Rasakadamb.</i>
12. Kṛṣṇadās	<i>Śrīkṛṣṇa maṅgal.</i>
13. Śaśīśekhara	<i>Padāvali.</i>
14. Śvruṇḍāmodara	<i>Karcā.</i>
15. Śyamānanda	<i>Rasika maṅgal.</i>
—	<i>Karnānanda.</i>

(4) I.C., Juillet 1936.

Littérature Vaidyaka du Bengale, par Nalini nath Das Gupta.

CHAPITRE VIII

SACREMENTS⁽¹⁾ ET CÉRÉMONIES

C'était une croyance très ancienne chez les Indous qui jugeait le corps humain impur du fait même de sa naissance. Les Manusmṛti le proclame explicitement : « La souillure ainsi contractée est supprimée ou effacée par les sacrements » (2).

Voici, telle que nous la devons au *Prākṛitīvāda Abhidhāna*, l'énumération des dix sacrements : Jātakarma - Nāmakarmaṇa - Annaprāśana - Cūḍā-Karaṇa - Upanayana - Samāvartana - Bibāha - Garbhadhāna - Pumsavana et Sīmāntanayana (3).

Dans la période qui fait l'objet de notre étude, nous ne trouvons aucune mention du Samāvartana. Samāvartana désigne le retour du jeune homme de l'Āśram de son Guru, son étude des Védas terminée et sur le seuil d'une vie de famille. Quand l'étude des Védas tomba en désuétude, cette cérémonie s'évanouit avec elle. En fait, il est possible que la décadence du Samāvartana eût déjà commencé à l'époque qui nous occupe.

Dans le cours de cet aperçu, il nous arrivera de nous référer à Puṣpa-Utsava et à Sādha qui en réalité correspondent, respectivement, à Pumsavana et à Sīmāntanayana.

(1) Le terme de « sacrement » traduit ici comme généralement chez les indianistes le mot sanskrit et bengali « Saṃskāra », qui désigne les rites accomplis par les Indous.

(2) M.G.J., Tome I, Pat. I, V. 27, p. 246.

(3) P.A.V., p. 154.

Première remarque qui s'impose : l'initiation et le Śrāddha ne se trouvent pas compris dans les dix sacrements. Pour ce qui touche l'initiation, il est permis d'affirmer péremptoirement qu'elle ne fut jamais regardée comme un sacrement par aucune des autorités ou Smṛti indoues. Les sacrements étaient destinés aux hommes qui vivaient dans le siècle, au lieu que l'ascétisme ne pouvait être goûté de tout le monde.

Les auteurs considérés comme faisant autorité ne sont pas unanimes touchant la question du nombre des sacrements. Manouen mentionne dix, parmi lesquels il ne comprend pas le Śrāddha. Gautama affirme qu'une énumération exhaustive aboutirait au total de quarante, total où il englobe le Śrāddha (1). D'autres ne comptent que huit véritables sacrements (1).

Raghunandana, dont le code a été généralement observé au Bengale depuis cette époque, n'englobe pas le Śrāddha dans le nombre des sacrements (2).

Ce n'est pas ici notre propos de décrire la cérémonie du mariage et le Śrāddha, dont le déroulement était identique à ce qu'il est de notre temps, mais il ne serait pas sans intérêt de noter que le système de la note ne semble pas avoir été l'objet d'une application rigide. Seulement, c'était une coutume répandue que le père de la jeune fille fit des présents à la mariée et au marié, selon ses moyens, à l'époque du mariage.

On pourrait également remarquer que nos sources ne nous offrent aucune description de la cérémonie du Badhūbaraṇa, qui de nos jours constitue un événement si important dans la vie familiale, en ces circonstances. Quand le fils parvient à la maison avec la femme qu'il vient d'épouser, la cérémonie du Badhūbaraṇa est accomplie par sa mère et les autres femmes de la famille.

Relevons encore la mention qui est faite dans ce chapitre de l'initiation, quoiqu'elle n'ait jamais été considérée comme un sacrement selon l'acception stricte du terme.

(1) S.R.D., p. 2.

(2) *Institutes of the Hindu religion*, par Rogunandan, p. 493.

(3) *Ibid*, p. 543.

LE JĀTAKARMA

La naissance d'un garçon était une occasion de réjouissance non seulement pour la famille intéressée mais encore pour tout le voisinage. Naturellement, l'événement transportait de joie parents, grands-parents et quiconque touchait de près au nouveau-né par le sang. Mais toutes les dames du voisinage se faisaient une règle d'accourir à la maison contempler l'enfant, apportant non seulement du dhān (riz non mondé), du dūrbbā (espèce d'herbe panicum dactylon) — comme elles le font maintenant encore —, mais aussi du goracana (pigment d'un jaune brillant à base de bile de vache), du curcuma, du safran et de la pâte de santal. D'ordinaire, elles posaient le dhān et le dūrbbā sur la tête du nouveau-né et lui souhaitaient longue vie (1). Parfois, dames du voisinage et parents de la famille allaient jusqu'à offrir au garçon qui venait de naître de superbes présents comprenant des ornements en or.

La nouvelle d'une naissance volait très vite à travers le pays et danseurs, musiciens et oiseaux s'attroupaient près de la maison. Ils régalaient le voisinage de danses de musique et d'autres amusements et poursuivaient leurs acrobaties et leur musique jusqu'à ce que le père leur fit une gratification satisfaisante. Les pauvres, non plus, n'étaient pas oubliés (2).

- (1) *dūrbbā dhānya goracaṇ haridrā kumkum candan
maṅgal drabya pātrete puriyā.*

*dūrbbā dhānya di śirṣe kaila bahu āśiṣe
ciraṇṇi hao.*

(Dūrbbā, dhān, goracan, curcuma, safran, pâte de santal et autres cadeaux propices furent placés sur une assiette).

(Posant du dūrbba et du dhān sur sa tête, chacun lui souhaite longue vie). C.C.A., XIII, 375, Kh et G.

- (2) *yata narttak gāyan bhāta ākincaṇ jan
dhan diyā kaila sabār man.*

(Des gratifications satisfaisantes furent distribuées aux danseurs, aux musiciens, aux oiseaux et aux pauvres). C.C.A., XII, V. 374.

On adorait la déesse Śaṣṭhī (dont le nom signifie la sixième) au moment de la section du cordon ombilical (1). Cette cérémonie était connue sous le nom de *Jātakarma* (ou la cérémonie qui est célébrée à l'occasion d'une naissance). En cette circonstance, le père faisait des présents aux Brahmanes (2).

Le sixième jour qui suivait la naissance d'un enfant était consacré à la célébration de la cérémonie de *Sūtikā-pūjā*, et l'on y invitait amis et parents (3). Les femmes de la famille ne dormaient pas pendant la nuit parce qu'une superstition voulait que les esprits malfaisants vinssent nuire à l'enfant s'il n'était pas protégé pendant la nuit (4).

La naissance avait lieu dans une maison ou une pièce réservée à cette fin. Et même, dans la plupart des cas, la pièce avait été spécialement aménagée, la maison bâtie spécialement. L'endroit où se produisait la naissance s'appelait le *Sūtikā-grha*. La mère devait y demeurer quelques jours encore après son accouchement. Sa première sortie du *Sūtikā-grha* fournissait l'occasion de réjouissances pour les femmes du voisinage et d'une cérémonie religieuse connue sous le nom de *Niṣkrāmaṇa* était comptée par certains au nombre des sacrements.

En voici le rituel :

Une foule de voisines se joignaient à la mère et marchaient vers le fleuve à la manière d'une procession de jour de fête,

(1) ----- *pūje śaṣṭhī burī*
hulahlulī diyā kaṭila nābhīr chedana.

(Après qu'on eut adoré la déesse Śaṣṭhī, le cordon ombilical fut tranché parmi les cris propitiatoires poussés par les femmes). K.C. 2, 356.

(2) *karāṭila jāta karmma* *ye āchila bidhidharmma*
tabe Miśra kare nānā dān.

(Après avoir achevé le *Jātakarma* conformément à la coutume religieuse Miśra distribua force présents). C.C.A., XII, V. 374ñ.

(3) *chaya dibase laiṇā jāta bandhu jane*
karila sūtikā pūjā bibidha bidhāne.

(Le sixième jour après la naissance, le *Sūtikā pūjā* fut célébré en présence de tous les amis, selon les diverses coutumes). C.M.J., p. 14, L. 149, et 150.

(4) K.C. 2, p. 356.

modulant des chants qu'elles accompagnaient sur leurs instruments. Elles commençaient par adorer le Gange, et après un bain, se dirigeaient vers le sanctuaire de la déesse Śaṣṭhī (1). Après l'avoir adorée, la troupe retournait dans la demeure de la mère où, en gage d'amitié et d'estime, elles leur faisait à toutes des présents de riz grillé, de baunas, d'huile, de vermillon, de pan et de noix d'arec. Enfin, les invitées bénissaient le nouveau-né et retournaient chacune chez soi. A cette occasion, des vêtements neufs étaient offerts en cadeaux à l'accouchée.

LE NĀMAKARAṆA ET L'ANNAPRĀŚANA

L'usage était de célébrer les deux cérémonies du Nāmakaraṇa (c'est-à-dire l'imposition d'un nom d'enfant) et de l'Anna-prāśana (c'est-à-dire la première nourriture absorbée) le même jour. Cet usage s'est perpétué jusqu'à nos jours. Bien que le fait se produisît très rarement, nous avons des exemples où deux jours différents furent consacrés au Nāmakaraṇa et à l'Anna-prāśana (2). On attendait que le garçon eût six mois pour ces cérémonies (3). Pour fêter ces événements, on organisait une grande réunion. Quand il se trouvait que les parents étaient riches, on recouvrait d'ornements le corps de l'enfant.

-
- (1) *bādyā-gīta kolāhale kari gangāsnān*
āge gangā pūji tabe gelā ṣaṣṭhīsthān.

(Elles se baignèrent dans le Gange parmi les chants et la musique. Puis, après avoir adoré le fleuve du Gange, toutes allèrent au temple de la déesse Śaṣṭhī). C.B.A., IV, V. 19.

- (2) K.C. 1, p. 130.

- (3) *eka dui tin cāri pāc chaya māse*
nāmakaraṇa annaprāśana dibase.

(Les cérémonies de l'imposition d'un nom (Nāmakaraṇa) et de la première nourriture absorbée se célébraient le sixième mois). C.M.A., XIV, V. 379.

LE CŪḌĀ-KARAṆA ET LE KARṆABEDHA

Cūḍā-Karaṇa signifie « cérémonie de la tonsure » : On rasait la tête en laissant sur le sommet une mèche appelée « Cūḍā ». Et Karṇabedha désigne le percement des oreilles.

Le Cūḍā-Karaṇa d'un garçon avait lieu lorsqu'il était encore tout jeune. Un jour propice était fixé pour la cérémonie, à laquelle le père conviait parents, amis et brahmanes. En voici le détail : On revêtait le garçon de vêtements neufs et on le plaçait sur le giron de sa mère. Un barbier tondait sa chevelure à l'aide d'un rasoir, ne laissant qu'une touffe sur le dos de la tête. Et les lobes de ses oreilles étaient percés, pendant que l'on récitait des vers sacrés des *Védas*. Des bardes chantaient, des femmes clamaient leurs joyeuses félicitations, et l'on jouait d'instruments variés (1) Puis on accomplissait les rites actuels du Cūḍā-Karaṇa et du Karṇabedha. Ensuite, on rendait hommage au feu (2). Des présents étaient offerts aux hôtes, qui consistaient en noix d'arec hachées, guirlandes et pâte de santal.

Le rite de la tonsure est pratiqué par un grand nombre de castes à l'heure actuelle. En ce qui concerne le Karṇabedha dans beaucoup de cas, les oreilles ne sont pas percées à proprement parler, mais on imprime simplement certaines marques sur les lobes avec un cure-ongles.

(1) *brahmanete veda paṛe gāyanā gāya gīta*

jaya jaya deya jāta kulabadhūgaṇa

nānābidha bādya bāje ānanda apāra.

(Les Brahmanes récitait les Védas, les bardes chantaient et les femmes mariées faisaient entendre de joyeuses félicitations. Outre tout cela, la musique d'instruments variés enchantait les assistants). C.L.M. A., p. 64.

(2) *karilata yajna bidhi ye chila ucit.*

(L'hommage nécessaire fut rendu au feu). C.L.M. A., p. 64.

L'UPANAYANA

Le plus important sacrement dans la vie d'un jeune Brahmane était son investiture au moyen du fil sacré, cérémonie à partir de laquelle il commençait à être réellement un Brahmane. Car, tant qu'elle n'avait pas été consommée, il n'était qu'une personne une-fois-née, et non un dvija ou « deux-fois-né ». Cette cérémonie fut célébrée, en ce qui concerne Caitanya, alors que le futur rénovateur de Viçhnouisme avait neuf ans. On nous représente son père comme ayant estimé que c'était l'âge convenable pour une investiture.

On pourrait remarquer ici qu'au Moyen-Age, les personnes appartenant à toutes les castes autres que la caste brahmanique au Bengale, étaient considérées comme étant des Śūdras. Même les Kāyasthas et les Vaidyas, c'est-à-dire les castes les plus éclairées après celles des Brahmanes, étaient regardés comme des Sat-Śūdras ou Bons-Śūdras, et ils n'avaient pas à célébrer la cérémonie du fil sacré.

On consultait l'almanach avec l'assistance d'un astrologue et l'on fixait un jour propice. L'usage voulait que le père du garçon invitât tous ses parents et amis à venir assister à l'accomplissement des rites appropriés, et l'on faisait venir pour les accomplir un Brahmane savant. A son arrivée, la veille de la cérémonie proprement dite, l'officiant se voyait parer de guirlandes, et recevait des présents consistant en noix d'arec hachées et pâte de santal (1). Autre coutume : des femmes mariées en foule se réunissaient en cette heureuse occasion dans la demeure du garçon sur le point de recevoir l'investiture, portant sur leur tête une marque fraîche de vermillon, et la

(1) *jaṇa karmma jāne ye ānīla vedanīta
gubāka candan mātā brahmanere dīla.*

(Le savant familial des Védas qui savait célébrer la cérémonie du Jajna (hommage rendu au feu) fut amené. Le Brahmane fut paré de guirlandes et gratifié de noix d'arec hachées et de pâte de santal). C.M.L. A., p. 66.

mère offrait du khai (sorte de riz grillé), des bananes, de l'huile et du curcuma à chaque hôte. On soufflait dans des conques et l'on poussait des cris de liesse (1). Le soir venu, on accomplissait le Gandha-Adhibāsa (2). Le nom d'Adhibāsa s'applique à une cérémonie célébrée le soir qui précède n'importe quelle fête. Les rites en sont identiques qu'ils marquent le prélude d'un mariage, ou d'une investiture par le fil sacré, ou d'une initiation. La cérémonie est connue aussi sous le nom de Gandha-Adhibāsa parce que l'une des substances employées en cette circonstance s'appelle gandha-drabya ; elle consiste en encens, pâte de santal et autres corps exhalant un agréable parfum. De nos jours, le nom de Gandha-Adhibāsa a pris la forme elliptique de Adhibāsa.

Le lendemain, l'usage exigeait que le père se levât à une heure très matinale pour célébrer la cérémonie du Nāndī-Mukho Śrāddha (3) et qu'il offrit de la nourriture aux Brahmanes. Au moment propice, on frottait tout le corps du garçon d'huile et de curcuma ; on lui lavait la tête avec du myrobalan parfumé, on la lui rasait, et ensuite il prenait un bain dans le fleuve, bain que l'on désignait du nom de Abhiṣeka (4). On lui donnait de la pâte de santal odorante et on le paraît de guirlandes.

(1) *sata sata kulabadhu sindura parila*
khai kadalaka āra taila haridrā
pratyekeṇ sabāre dila Śacī sucariṭā.

(Des centaines de femmes mariées portaient une marque fraîche de vermillon et la généreuse Śacī donna du khai, des bananes, de l'huile et du curcuma à chacune d'elles). C.M.L. A., p. 66.

(2) *gandha adhibāsa haila godhulī samaya.*

(La cérémonie du Gandha-Adhibās fut célébrée à la brune). C.M.L. A., p. 66.

(3) Nāndī-Mukha-Śrāddha : Nāndhī-Mukha désigne l'invocation de la bénédiction divine au commencement de n'importe quelle cérémonie. Le terme de Śrāddha s'applique à la cérémonie funéraire. Au début d'un grand nombre de cérémonies telles que le mariage, l'Annaprāsana, l'Upanayana, etc. on accomplit les rites du Nāndī-Mukha-Śrāddha pour faire des offrandes aux ancêtres.

(4) *abhiṣeka karāila Sura nadī jale.*

(L'abhiṣeka fut accompli dans les eaux du Ganga). C.M.L. A., p. 67.

On soufflait dans des conques, et des instruments variés mêlaient leurs musiques. Danse et chants égayaient la réunion.

Quand le jeune garçon arrivait sur la place où se devaient dérouler les rites de l'investiture et où les Brahmanes étaient en train de lire des ślokas extraits des Védas, on posait sur lui une toile rouge et le fil sacré. L'adoration du Dieu achevée, le père récitait à l'adresse du fils des mantras sacrés (1), ensuite le fils rendait son hommage au feu. Dans le cours de la cérémonie, il portait le dandra ou le bâton d'un ascète et mendiait des aumônes auprès de l'assistance (2).

Après l'investiture par le fil sacré, le jeune Brahmane devait demeurer cloîtré entre les quatre murs de sa maison pendant sept jours sans parler à personne, dans l'habit d'un ascète (3). Outre cela, tout commerce lui était interdit avec des personnes qu'elles qu'elles fussent, appartenant à une caste autre que la caste brahmanique.

LE GARBHĀDHĀNA

Au Moyen-Age, nous constatons que le Garbhādhāna était également cité comme un Garbha-Sancāra dans le langage familial. Cette cérémonie n'est plus célébrée à l'époque moderne. On fixait un jour propice pour la cohabitation du mari avec sa femme, de telle sorte qu'elle devint enceinte. Le prêtre adorait

(1) *Biśvambhar karne mantra kahe tārā bāp.*

(Des mantras sacrés furent récités aux oreilles de Biśvambhara par son père). C.L.M. A., p. 67.

(2) *daṇḍa kare dekhi dāre dāraila pāp*

bhikṣā māgaye prabhu āśrama acāra.

(La vue d'un daṇḍa (bâton d'ascète) effrayait les puissances du Mal. Conformément à la coutume de l'Āśram, Prabhu mendiait des aumônes). C.M.A., p. 67.

(3) *sāta dibas chitā maunabratī haiyā.*

(Il fut muet pendant 7 jours). C.M.J., p. 24.

le dieu et l'époux et l'épouse, portant des vêtements neufs, présentaient ensemble leurs offrandes au soleil. Un festin avait également lieu (1).

LE PUṢPA-UTSAVA

La fête que nous allons décrire n'est plus célébrée à l'époque actuelle.

La cérémonie connue sous le nom de Puṣpa-Utsava avait lieu juste au commencement de la grossesse d'une femme. Ce jour-là, parents et amis se divertissaient de mille manières avec le ménage.

On appelait un astrologue pour lire le destin de l'enfant qui était à naître. On accomplissait les rites du culte, on soufflait dans une conque, et le son d'ulu était émis (2).

Il pourrait être noté ici que, de nos jours, beaucoup de personnes marquent le premier mois de la grossesse par une manière de fête.

LE SĀDHA

C'est le nom dont on désignait une cérémonie célébrée au septième mois de la grossesse. « Sādhā » signifie « désir ». Ce jour-là, on préparait beaucoup de plats selon le choix de la femme. Parents et amis étaient invités en cette circonstance (3).

Il pourrait être intéressant de remarquer que si le Sādhā est toujours fêté aujourd'hui, il l'est pourtant, de façon générale au neuvième mois de la grossesse. Il est vrai qu'il existe des

(1) K.C. 2, p. 553.

(2) K.C. 2, p. 550.

(3) *sāta māse bandhujan dei tare sādā*.

(Au septième mois de la grossesse, ses amis célébrèrent la fête du Sādhā).
K.C. 2, p. 356.

familles qui situent la cérémonie à sa place ancienne, mais le nombre en est extrêmement rare. Notons encore que dans beaucoup de foyers elle est célébrée deux fois, une première fois au septième mois, la seconde, au neuvième mois de la grossesse.

L'INITIATION

L'initiation d'une personne était toujours accomplie par un guru, ou précepteur religieux — le nouvel initié devenant son disciple.

Les rites de l'Adhibāsa se déroulaient à une heure avancée de la nuit qui précédait le jour de l'initiation. A peine le soleil levé, l'homme allait au Gange et accomplissait un Śrāddha pour six générations du côté paternel. Il présentait des offrandes aux Dieux avec l'eau du Gange et il les présentait aussi au nom de sa mère, de ses frères aînés, de ses maîtres, de son précepteur religieux, de sa nourrice et d'autres personnes qui lui inspiraient un respect particulier. Ensuite, il adorait les grandes figures féminines de la mythologie indoue et des livres religieux. On avait préparé un siège élevé non loin du fleuve, et, à côté, on avait disposé des chasse-mouches. En face de ce siège, un trou avait été creusé, devant lequel on avait placé des vases pleins de feuilles. On avait acheté du ghi (beurre fondu) du lait caillé, du riz et du sésame (1). Une foule considérable était assise tout autour du terrain réservé à la cérémonie. L'homme commençait par s'en faire accorder la permission par ses hôtes, puis, prenait place sur le siège choisi pour la circonstance. Il présentait de nouvelles offrandes, adressées à ses ancêtres paternels (2).

Un barbier lui rasait la tête et il se regardait dans un miroir (3). On pourrait remarquer à ce propos qu'à toute cérémonie le

(1) C.M.J., p. 88.

(2) C.M.J., p. 89.

(3) *niṣamūrti nirikṣaṇ sarbbāṅga darpane.*

(Il regarda toutes les parties de son corps dans l'image que lui en renvoyait le miroir). C.M.J., p. 89.

barbier avait coutume d'apporter un miroir et de le faire passer à la ronde parmi les membres de la famille. Le miroir était de laiton poli. La coutume en survit au Bengale. Le jour de l'adoration annuelle de la déesse Kālī, on peut toujours voir le barbier du village apporter son miroir de laiton et invitant ses clients à se mirer dedans.

Après s'être baigné et avoir abandonné son ancien costume pour un vêtement de couleur rouge, l'aspirant ascète prononçait les vœux d'un Sannyāsī (1). Il rompait ensuite toute relation avec sa famille et le siècle et rejetait loin de lui tout ce qui pouvait évoquer à son esprit que ce fût de sa maison. Quand Caitanya alla trouver le Guru et prononcer ses vœux, il avait toujours en sa possession une serviette qu'il tenait de sa femme Bīṣṇupriyā. Toutefois, le temps de la cérémonie venu, il se défit de la serviette de crainte qu'elle ne lui remît son épouse en mémoire (2).

Le Sannyāsī nouvellement initié la passait en prières toute la nuit qui suivait (3). Une coutume (qui n'a pas disparu) voulait qu'en prononçant les vœux d'un Sannyāsī, on changeât de nom, recevant un nom nouveau du guru initiateur (4).

(1) *dibya dhautā bastra chāṛī rakta bastra pari śikhā sūtre agni diyā hailā daṇḍadhārī.*

(Rejetant ses habits ordinaires, il s'enveloppa d'un vêtement rouge. Quand on eut rasé son śikhā (mèche de cheveux laissée au sommet de la tête), il prit le bâton des ascéties. C.M.J., p. 89.

(2) *nūtana gāmachā diyāchilā Bīṣṇupriyā stuti kaila Nityānande se gāmachā diyā*

Bīṣṇupriyār anubhab kichu nā prakāśila.

(En donnant à Nityānanda la serviette dont Bīṣṇupriyā lui avait fait présent, il (Caitanya) montra qu'en aucune mesure il ne pensait plus à sa femme). C.M.J., p. 90.

(3) *Kātoāy ahorātri saṅkīrtan haila.*

(Saṅkīrtan resta tout le jour et la nuit entière à Katowa). C.M.J., p. 89.

(4) C.M.J., p. 89.

CHAPITRE IX

COUTUMES RELIGIEUSES

Les trois principaux groupes hindous étaient les Viçhnouites, les Çaktias et les Çivaïtes. Les ouvrages auxquels nous nous référerons dans le cours de cet aperçu ont tous été composés par des personnes considérées comme adeptes d'une secte déterminée. Aussi la littérature de cette époque nous est-elle sincère, mais partielle. Lorsqu'une secte jugeait les autres, le jugement qu'elle portait, malheureusement, subissait l'influence de ses vues propres. Et bien que, jusqu'à un certain point, la littérature reflète les habitudes religieuses et les coutumes de toute la société, le tableau qu'elle nous peint ne laisse pas d'être incomplet. Cette partialité est naturelle si l'on considère combien de différences distinguaient les modes de vie des Viçhnouites, des Çivaïtes, des Çaktas. Ainsi, les premiers formaient une secte végétarienne et anti-alcoolique, alors que les zélés du Çaktisme et les Çivaïtes étaient exactement le contraire. Un écrivain viçhnouite semble surpris de trouver un Brahmane buveur de vin et mangeur de viande (1).

Il ne faut donc pas s'attarder à chercher une attitude impartiale, libre de tout esprit de secte, chez des écrivains sectaires. Il leur arrive d'ailleurs rarement de traiter des sectes autres que

(1) *Brāhman haiyā madya gomamśa bhakṣaṇ.*

(Bien qu'il soit un Brahmane, il boit du vin et mange du bœuf). C.B.M., XIII, V. 33.

la leur, et encore est-ce pour mieux glorifier leurs propres principes et croyances.

Bien que le culte quotidien fût célébré dans la demeure des particuliers au moins deux fois par jour (1), pour la plupart des gens le lieu le plus important du point de vue de la célébration du culte était le temple. Dans la mesure où nous sommes informés sur la question, il n'existait pas d'organisation centrale dans chacune des sectes pour fonder et diriger les édifices consacrés au culte. Les temples se trouvaient placés, bien entendu, sous la surveillance des prêtres brahmanes, mais chaque temple était libre et indépendant de tout contrôle central.

Un temple renfermait toujours la statue d'une divinité, siégeant sur une sorte de trône orné de bijoux. Des lampes (quelquefois même, ouvrees dans l'or) s'ajoutaient à l'ornementation, et des vases remplis de feuillages étaient disposés devant le trône (2).

Avant l'office, la coutume commune voulait que l'on se baignât dans le Fleuve (3).

Voici une liste des objets de toute nature nécessaires au culte : ghi (beurre purifié), miel, lait, lait caillé, fleurs, pâte de

(1) *uṣaḥkāle udīyā sakal bhaktagaṇ*

Pūjā karibare sabe karilā gaman.

(Les fidèles se levaient tôt dans la matinée pour se rendre à l'office).
C.B.M., I, V. 55-56.

sandhyākāle sandhyākari ekatra haiyā.

(Ils s'assemblaient après la prière du soir). C.M.L. M., p. 129.

(2) *śaśākhā maṅgal ghate śiṃhāsana manikate*

*ratana pradīpa jvale yena dīn dibākare
alokita bhūban bhariyā.*

(Les feuilles sur leurs rameaux, dans des vases d'eau bénite, étaient placées sur le trône de bijoux.... Les lampes d'or brûlaient comme le soleil et illuminaient le monde). C.M.L., adi, p. 31.

(3) *debātā pūjite āila kari Gangā snāna.*

(Après un bain dans le Gange, il vint adorer le Dieu). C.C.A., XIV, p. 386.

bois de santal, guirlandes, lampes, encens (1). Mais les Viechnouites employaient plus spécialement de la pâte de santal blanc et des fleurs de mallikā (2), alors que les autres sectes se servaient de curcuma, de vermillon, de santal rouge et de vin (3).

Pendant l'office, on balançait des lampes devant la divinité (4). Cette pratique, connue sous le nom de « āraṭi » est encore observée pour l'office du soir.

Au temple comme à la maison, on faisait aux dieux des offrandes de nourriture (5). Les aliments pouvaient être crus ou cuits, être des fruits ou des sucreries. Avant l'office, la nourriture était placée devant la divinité, et le prêtre qui présidait la recouvrait de feuilles de tulasī et l'offrait au Dieu (6). Avant d'être offerte, la nourriture était appelée « Bhoga » (7) et après « Prasād » (8).

(1) *Debatār drabya ghr̥ta, madhū, gabya.*

(Les objets offerts à Dieu étaient du beurre purifié, du miel et du Gobyā (substances fournies par les vaches). C.M.L.A. p. 51.

Gandha, Puṣpa, dhūpa, dvīpa, subāsita jale
īśvara pūjār sajjā karen sakal.

(Pour le culte, la décoration était faite de fleurs, d'encens et d'eau parfumée). C.C.A., XIV, V. 42.

(2) *mallikār mālā diyā karila bandhan.*

(On l'avait orné d'une guirlande de fleurs de mallikā). C.C.A., XIV, V. 386.

(3) *haridrā, sindur, rakta candan, tandūl,*
madya bhānda pāsē.

(Curcuma, vermillon, santal rouge et riz, tout cela était déposé à côté de la jarre à vin). C.C.A., XVII, p. 429.

(4) *ārati dekhiyā Purī kari namaskār.*

(A la vue de l'arati, Purī s'inclinait). C.C.M., IV, V. 81.

(5) *nibedan kaila dviḥ nānā upāyan.*

(Le Brahmane offrait de nombreux présents). C.M.L. M., p. 134.

(6) *anna byañjan upare dila tulasī mañjarī.*

(Une jonchée de feuilles de tulasī recouvrait le riz et le cari). C.C.M., III, p. 35.

(7) *Pāka kari nṛsimhare bhoga hāgāila.*

(Les aliments cuits étaient offerts comme bhoga à Nṛsimha). C.C., An. II, p. 30.

(8) *Āpane Kāśī Mīśra prasād laiḡā.*

(Kāśī Mīśra reçut le Prasād). C.C. An. XI, V. 38.

Il était d'usage courant chez les Indous de ne jamais tolérer qu'on touchât de ses vêtements les aliments cuits. Si un tel contact se produisait, la malheureuse créature en question avait à changer de vêtements, et même quelquefois un bain était prescrit. Cette habitude tenait à leur sens de la propreté, mais parfois on la voyait portée à l'absurde, particulièrement dans la fraction conservatrice. Si cependant la nourriture était une offrande destinée à la divinité, on n'observait pas une telle restriction. Les fidèles recevaient toujours le Prasād avec une vénération infinie. Une offrande faite à Dieu était considérée comme une chose qui ne pouvait rien souiller par son contact, et la coutume voulait qu'on enveloppât le Prasād dans un bout du śārīs ou du dhutis (1).

C'était chez les Çâktas une pratique établie que d'offrir de la chèvre ou du buffle à la déesse (2). Quand des fidèles se voyaient accablés par le sort, ils imploraient l'assistance de la déesse, promettant de lui rendre grâces en lui faisant l'offrande d'une chèvre ou d'un daim.

Au mois d'Āśvin (Septembre-Octobre) ils célébraient le culte de Dūrgā et lui offraient une chèvre, un buffle et un agneau (3). Il en est de même de nos jours. Durant ce mois-là, ils mangeaient la viande offerte à la déesse (4).

(1) *ācala pūtiyā prasād māgila tathāi.*

(Il implorait qu'on lui mît une portion du Prasād dans le bout du dhuti).
C.C., An. XI, V. 25.

(2) *Pūje diyā chāga bali.*

(La célébration du culte comprenait la décapitation d'une chèvre). K.C. ,
p. 626.

(3) *Āśvine Amvikā pūjā kare jagajana.*

mahiṣa chāgala meṣa kare niḥojana.

(On célébrait le culte d'Amvikā (autre nom de Dūrgā) pendant le mois d'Āśvin (Septembre-Octobre) avec des offrandes de buffle, de chèvre et d'agneau). K.C. I, p. 200.

(4) *Devī Prasād māmha prati ghare ghare.*

(La viande, sous la forme du Prasād du Dieu, se trouvait dans chaque maison). K.C. I, p. 200.

L'installation d'une statue était marquée par une cérémonie importante (1) et c'était l'occasion d'une grande fête (2). Quand un temple était prêt à accueillir l'image divine, on fixait pour l'installation un jour propice en consultant l'almanach. La statue était placée sur un trône. Le prêtre, après l'avoir lavée avec les cinq substances fournies par une vache et de l'eau, la frottait d'huile et la lavait encore une fois avec de l'eau du Gange, pendant que l'on soufflait dans des conques (3). Le prêtre ornait alors la statue de vêtements, de guirlandes, de pâte de bois de santal et de feuilles de Tulasī. On allumait les lampes et la nourriture qui avait été préparée pour la cérémonie était offerte au Dieu (4) et ensuite aux fidèles. L'Ārati était célébré devant la statue. Une croyance prévalut longtemps selon laquelle le dieu n'habitait pas immédiatement son image. Il fallait qu'un

(1) *keho gāya keha nāce mahotsaba haila.*

(L'un chantait, l'autre dansait pendant la grande fête). C.C.M., IV, V. 41.

nānā bādya bherī bāje strī gaṇe gāya gīta.

(De nombreux instruments mêlaient leurs accords et les femmes chantaient). C.C.M., IV, V. 40.

(2) *daśabipra anna rāndhi kare eka stūpa.*

(Dix brahmanes faisaient cuire et bouillir un monceau de riz). C.C.M., IV, V. 47.

(3) *pāthar siṃhāsan upare Thākur basāila.*

(La statue était placée sur un trône de pierre). C.C.M., IV, V. 39.

(1) *pañca gabya pañcāmṛte snāna karaila*

mahāsnān karāila śata ghata diyā

punḥ taila diyā kaila cikṣana

saṅkha gangodake kaila snāna samāpana.

(Le bain était fait de substances tirées d'une vache, cinq espèces de beurre purifié et cent jarres d'eau. Ensuite, la statue était enduite d'huile et lavée avec de l'eau du Gange. La cérémonie se terminait parmi le son des conques dans lesquelles on soufflait). C.C.M., IV, V. 42-4.

(4) *Śrī aṅga mārjjanā kari bastra parāila*

candan tulasī puṣpamālā aṅge dila

dhūpa dvīpa kari nānā bhoga lāgāila.

(Après avoir séché le beau corps, on l'ornait de vêtements, de pâte de santal, de feuilles de tulasī et de guirlandes. Puis, le « bhoga » était offert avec de l'encens, des lampes et d'autres objets). C.C.M., IV, V. 43.

prêtre l'invoquât pour qu'il pénétrât en elle. Cette cérémonie de l'invocation, appelée « Prāṇa-Pratiṣṭhā » est commune au culte de toutes les idoles. L'idole peut être, en quelque sorte, « permanente » ou bien adorée seulement dans une circonstance déterminée et ensuite immergée dans le fleuve ; mais qu'elle soit « temporaire » ou « permanente », le culte ne pouvait (et ne peut maintenant encore) être célébré en aucune façon sans que le « prāṇa-pratiṣṭhā » ait été préalablement accompli. Il y avait là obligation absolue. On peut donc dire en résumé que le rite du « Prāṇa-Pratiṣṭhā » était essentiel.

A côté des rites propres aux temples, il en existait une foule d'autres que les croyants observaient dans leur vie privée. A cet égard, citons une pratique chère aux esprits très religieux, qui consistait à passer, à certaines époques, un jour et une nuit en dévotions (1). Tout Indou pieux jeûnait le onzième jour de la lunaison, et ce jour-là, par exemple, les Vichnouites ne mangeaient que le Prasād de Vichnou (2).

On célébrait le culte avant de commencer un travail, quelle qu'en fût la nature, comme les orthodoxes le font aujourd'hui encore, au début des études, au moment d'adopter une nouvelle profession, d'entreprendre un voyage, de se consacrer à un commerce, de partir en pèlerinage, etc.

Les coutumes suivies par la généralité des fidèles ont été traitées dans cet aperçu, mais nous ne pensons pas qu'il faille donner une description très détaillée de la pratique ordinaire, car elle fut la même à toutes les époques. Aussi nous occupons-nous seulement des points importants.

(1) *sārdḍha sapta prahar kare bhaktir sādhanē*
cāri daṇḍa nidrā seho nahe kona dīne.

(Sept prahars et demi (1 prahar = 3 heures) passés en dévotions). C.C.A., X, p. 332.

aṣṭa prahara nāma jape rātridīne.

(Les noms divins furent répétés le jour et la nuit durant). C.C., An. XIII, V. 28.

(2) *Biṣṇur prasād kaila ekadaśī dīne.*

(Seulement le Prasād de Vichnou était mangé le 11^e jour de la lunaison). C.C., An. XII, V. 28.

LE CAḌAKA-PŪJĀ

Les ouvrages de Raghunandana contiennent une vue d'ensemble fort étendue sur les pratiques religieuses observées dans le Bengale du XV^e et du XVI^e siècles. Cependant, le Caḍaka-Pūjā, maintenant une des fêtes les plus importantes célébrées au Bengale, n'est mentionné ni dans Raghunandana ni dans aucun autre auteur de cette époque.

Le Caḍaka-Pūjā est en corrélation avec le culte de Çiva. La cérémonie commence une semaine avant la fin du mois de Caitra (Mars-Avril) pour se terminer le dernier jour du même mois, qui est aussi le dernier jour de l'année bengalie. Les principaux rites se déroulent en ce dernier jour du mois de Caitra.

L'« arbre du Caḍaka » consiste essentiellement en un arbre ou un poteau auquel est fixé un rotateur percé de trous circulaires. On attache un faisceau de bambous au rotateur, en façon de barre transversale, et on alourdit ce faisceau à l'une de ses extrémités, en sorte qu'il fasse contre-poids à un homme. Après l'office, le fidèle monte sur l'arbre pour se balancer trois fois. Et ensuite il y a un second office.

Remarquons que si Raghunandana ne décrit généralement pas des coutumes très populaires telles que le culte de Manasā (1), le culte de Maṅgal (1), il en fait au moins mention. L'émission du Caḍaka-Pūjā, faite par lui et d'autres auteurs encore, est assez significative. On peut l'expliquer de deux manières. Elle indique ou bien que ce culte n'était pas encore célébré à cette époque, ou bien qu'il n'était pas très répandu dans la haute classe de la société. Il nous est difficile d'admettre la première explication, car on conçoit malaisément que ce culte du Caḍaka, si populaire de nos jours, n'ait pris naissance que tout récemment. Voici, telle que nous la rapporte la tradition, l'origine de cette fête :

(1) Culte rendu à une déesse appelée Manasā, que l'on suppose être la déesse des serpents. Une croyance veut que, si le culte de Manasā est négligé, un membre de la famille soit sûr de mourir d'une morsure de serpent.

(2) Culte de la déesse Maṅgal, que l'on suppose être la déesse de la chance.

ce jour-là, le roi Bāṇa avait célébré le Caḍaka pour plaire à Mahādeva (1).

La seconde explication nous semble plausible. Le culte pouvait être négligé dans la haute société, puisque c'est, encore de nos jours, dans les castes inférieures qu'il jouit de la plus grande faveur. Notons un aspect intéressant de la question. Les non-Brahmanes comprenant les fidèles de la plus basse caste et les intouchables sont autorisés à prendre une part importante à la célébration du Caḍaka. Aussi est-il très possible que la haute caste ne se soit pas intéressée à un culte où la basse caste inférieure et les sans-caste avaient des privilèges.

LE BIJAYĀ-DAŚAMĪ

Le jour du « Bijayā-Daśamī » était considéré comme un jour sacré pour qui entreprenait un voyage ou une autre affaire déterminée (2). Le Bijayā-Daśamī est le dernier jour du Dūrgā-Pūjā, celui où la statue de Dūrgā était jetée dans le fleuve. Le Dūrgā-Pūjā était une fête Çākta, mais il semble que tout le monde y prenait quelque intérêt, parce que c'est ce jour-là que Rāma-candra, l'un des avatars (incarnations) de Viçnou obtenait la faveur d'une assistance dans sa guerre avec Ravana. Dans les temps anciens, les rois Indous considéraient, eux aussi, ce jour comme spécialement propice, et chaque fois qu'ils préparaient leurs « Digvijayas » ou expéditions, ils le choisissaient comme date de départ.

LES SANNYĀSĪ

Dans les écrits à la lumière desquels nous entreprenons cette étude, nous trouvons des passages où l'auteur traite de fidèles qui embrassaient une vie d'ascétisme en devenant des « sannyāsīs »

(1) Biśvakoṣa, Tome V, p. 81-83.

(2) *Bijayā daśamī dine karilā prayān.*

(Il partit le jour du Bijayā-Daśamī). C.C.M., XVI, V. 40.

A cette époque-là, quand quelqu'un se faisait sannyāsī, on avait l'habitude (du moins, dans les milieux vichnouïtes) de l'appeler le sauveur de la famille de son père et de la famille de sa mère (1), mais, selon une tradition remontant au temps des Védas, s'il n'y avait pas de fils pour offrir les « piṇḍas » aux parents, ceux-ci devaient souffrir des douleurs éternelles (2). On peut ajouter que, quand un homme adoptait une vie ascétique, il n'appartenait plus à sa famille ; il n'avait plus rien à faire avec la vie du monde et il ne pouvait accomplir aucun rite pour personne, pas même pour ses ancêtres.

Les Sannyāsīs, qui portaient des vêtements très différents de ceux qui se portaient généralement, se couvraient de temps en temps de peaux de bêtes. Les Sannyāsī vichnouïtes désapprouvaient cependant le port de tels vêtements (3) parce que le vichnouïsme n'admettait pas que l'on tuât les bêtes et le thème principal de leur religion était l'amour.

PÈLERINAGE

Nombreux sont les noms de lieux de pèlerinage cités dans les œuvres anciennes mais Raghunandana n'a mentionné que Gayā, Kāśī et Prayāga dans son Yātrātattva et séparément encore dans son Puruṣattam. L'omission des noms des autres lieux de pèlerinage peut s'expliquer de la manière suivante : il ne croyait pas, en effet, nécessaire de nommer d'autres lieux puisque les fidèles du XV^e et du XVI^e siècle allaient généralement aux lieux déjà cités plus haut.

(1) *bhāla kaila Biśvarūp sannyās karila*
pitrikul mātrikul dui uddhārila.

(En devenant un Sannyāsī, Biśvarup accomplit une action propice, parce qu'elle signifie délivrance des deux familles, celle de son père et celle de sa mère). C.C.A., XV, 393.

(2) M.M.R., Tome IV, p. 33.

(3) *Āji haite nā paṛiba carmmāṃvar.*

(A partir de ce jour je ne porterai plus de peaux de bêtes). C.C.M., XII, V.72

Quand on voulait faire un pèlerinage, on n'avait à compter que sur une nourriture susceptible d'être transportée longtemps sans se gâter. Aussi était-ce du riz grillé, des fruits et des aliments très sucrés que l'on préparait. Quand les pèlerins traversaient une bourgade ou quelque village, ils pouvaient alors faire cuire une partie de leurs provisions et il leur était possible ainsi de goûter de temps en temps à la nourriture chaude.

Dans *Caitanya Caritāmṛta* nous apprenons qu'au cours d'un pèlerinage, les compagnons de Caitanya récoltèrent toutes sortes de fruits et de légumes qui poussaient dans les régions inhabitées et les firent cuire, afin d'en tirer un repas copieux.

Même les plantes vertes qui poussaient communément sur le bord des routes et dans les terrains vagues n'étaient point dédaignées (1).

On emportait de grandes quantités de noix d'arec, de pān (feuilles de bétel) et de caniflore et on les mâchait non seulement après les repas mais aussi en chemin pour soutenir les forces des voyageurs au cours de leur voyage souvent très fatigant. De nos jours le chewing-gum et quelques cigarettes visent au même effet (2).

Lorsqu'on recevait un ami, un visiteur ou n'importe quel voyageur, on lui offrait du pān (feuilles de bétel) des noix d'arec (3)

(1) *pathe yāile Bhaṭṭācāryya śāka mūla phala*
yahā sei pāya tāhā layena sakala.

phalamulera byanjan kare banya nānā śāka
parama satosa prabhu banya byanjane.

(Durant le voyage Bhaṭṭācāryya ramassa toutes les plantes vertes et les fruits et tout ce qu'il put cueillir).

(Le Maître (Prabhu) fut très content des sauces faites de fruits et de verdure sauvage). C.C.M., XVII, V. 24.

(2) *karpūr tamvūl jār mukhe nīrabadhī.*

(Il avait toujours dans la bouche du camphre, des noix d'arec ou des feuilles de bétel). C.M.L., A., p. 86.

(3) *āni dila guyāpān atī suddha citte.*

(Ils étaient très contents qu'on leur offrit des feuilles de bétel et des noix d'arec). C.M.L., A., p. 71.

L'hospitalité dont on bénéficiait chez ces gens était proverbiale. Pendant un long voyage ou un pèlerinage, les voyageurs trouvaient toujours à leur disposition un logement prêté spontanément que les gens du pays étaient heureux de leur offrir, quand la nuit arrivait (1).

A cette occasion le maître de la maison s'enquérât de ce qui était nécessaire aux voyageurs et il leur donnait un supplément d'aliments crus que les visiteurs devaient naturellement faire cuire eux-mêmes (2) ; en effet, il n'était pas dans les usages d'accepter d'un étranger de la nourriture cuite ou de faire cuire des aliments pour lui, même lorsque l'hôte et l'invité appartenaient à la même caste ou se réclamaient de la même foi.

LES TANTRAS

Encore que de l'étude de la question il ne semble pas ressortir que le Tantrisme comptât beaucoup d'adhésions individuelles, il n'en est pas moins clair, à nous fonder sur les *Tattvas* de Raghunandan que les *Tantras* exercèrent une influence considérable sur l'aspect religieux de l'âme collective. Pour démontrer sa théorie, Raghunandan reproduit plus d'un passage emprunté à différents *Tantras*. Nous allons examiner l'influence de ces *Tantras* sur les ouvrages de Raghunandan.

(1) *panca daśa krośa calī gelā ekadīne*
sandhyākāle rahitā eka gopera bathāne.

(Ils couvrirent quinze evesa (1 evesa = 2 milles) en un jour et passèrent la nuit chez un laitier). C.C.M., VI, V. 61.

(2) *gr̥he āche randhaner sakala sambhār.*

randhaner sajṇā āni dilena tvarite.
calilena biprabara randhana karite.

(J'ai chez moi tout ce qu'il faut pour cuire des aliments.

Ce qui était nécessaire fut rapidement acheté et le brahmane commença).
C.B.A., V, V. 115.

Pour exposer la méthode convenant à la lecture du Caṇḍi pendant l'office, le *Vārāhi-Tantra* est cité (S.T. I. 69-71). Pendant l'adoration de la déesse Lakṣmī, il est défendu de sonner les cloches selon le *Yegini-Tantra*, au discernement duquel s'en remet Raghunandan (S.T. I. 137). L'autorité du *Matsya-Sūkta-Mahātāntra* est invoquée par lui touchant l'époque à fixer, la méthode à appliquer pour le dvirāgamana (1) d'une jeune mariée (S.T. I. 616) et encore au sujet de l'influence propice des chants ou des sons d'« ulu » (2) émis par les femmes, en certaines circonstances (S.T. I. 886), de même qu'en ce qui concerne le choix d'une personne digne de recevoir les honoraires de prêtres (S.T. I. 503). Raghunanda cite le *Matsya-Sūkta* et l'*Indra-Yamala-Tantra* pour traiter la question de l'Ambuvaci (3) (S.T. I. 1 814). Il se réfère au *Yuddhajayarnava-Tantra* quand il veut prescrire les règles à suivre pour choisir épouses et époux dans les quatre Castes (S.T. I. 616). Encore des citations du *Matsya-Sūkta-Mahātāntra* lorsqu'il s'agit des noms de mariées propices ou funestes, aussi bien que pour le cas d'un homme qui, épousant une jeune fille portant le même nom que sa mère à lui, doit célébrer des rites expiatoires (S.T. II. 114-115). La célébration du mariage de deux fils ou de deux filles le même jour est prescrite par le même ouvrage (S.T. II. 120) (S.T. II. 120). Le mariage entre les filles d'élèves et les maîtres spirituels des pères se trouve interdit dans le *Mataya-Sūkta-Mahātāntra* (S.T. II. 119). Raghunandan citera le *Sāradātīlaka-Tantra* à l'appui de sa thèse, quand il recommandera de peindre un maṇḍala colorié pour la cérémonie de l'entrée dans une maison neuve (S.T. II, 416). Et il le citera encore en traitant le cas où l'on ne peut

(1) Le retour d'une femme dans la maison de son mari.

(2) Un son exprimant la joie, exécuté par un rapide mouvement de la langue entre les lèvres.

(3) C'est une période de 4 jours, du 10 au 13 āṣārḥa (Juin-Juillet) qui marque le début de la saison des pluies. On dit que c'est le temps des « époques » de la Terre, aussi le labourage est-il interdit. Et, la Terre étant alors supposée impure, les veuves ne font aucune cuisine durant cette période.

pas peindre cette mandala : il est alors permis d'avoir recours à un Sālgrāma-Silā (1) (S.T. II. 416).

Raghunandan invoque l'autorité des *Purānas* et des *Tantras* touchant les matériaux de nature diverse à consacrer à la statue de diverses divinités (S.T. II. 302-303).

Il n'est pas nécessaire de donner d'autres exemples pour montrer l'influence exercée sur Raghunandan par les *Tantras*. Ses ouvrages, considérés dans leurs grandes lignes, reposaient sur un fondement puranique, et les *Tantras* donnèrent la touche finale.

LES DEVA-DĀSĪ

Notons au XVI^e siècle l'existence de l'organisation des « deva-dāsī » (2) qui a presque disparu pratiquement au Bengale. A l'origine, les deva-dāsī, — les « servantes du Dieu » —, étaient respectées. De nos jours, elles remplissent la même tâche dont on les chargeait autrefois : danser devant les divinités dans les temples ; mais le plus souvent, maintenant, elles sont considérées comme les concubines du Mahānta ou Adhikāri, c'est-à-dire les chefs du temple.

On suppose généralement qu'elles n'ont perdu le respect public que depuis peu. Mais divers écrits nous attestent que dès le XVI^e siècle elles n'étaient déjà plus regardées comme des personnes respectables.

(1) Pierre noire qui symbolisait Vichnou et que l'on adorait dans chaque famille.

(2) *eke debadāsī āra sundarī tarunī*.

(Elle n'est pas seulement une deva-dasi, mais aussi une belle jeune femme).
C.C.M., V, V. 17.

QUERELLES RELIGIEUSES

Dans la littérature vichnouite, nous retrouvons les échos des querelles entre les Vichnouites et les autres sectes. Les Vichnouites augmentaient en nombre et c'était en quelque sorte un défi lancé aux autres branches de l'Indouisme ; aussi conçoit-on facilement que les querelles qui les opposaient à elles aient présenté un aspect violent à cette époque-là. Que les sectes rivales du Vichnouisme aient passé sous silence ces dissensions, cela peut s'expliquer par le fait qu'elles n'attachaient pas beaucoup d'importance à l'affaire, au lieu que le Vichnouisme grandissant, nouveau venu sur le champ de bataille, attachaient un caractère de gravité beaucoup plus marqué à ces conflits qui pouvaient avoir leur origine dans la lutte que les Vichnouites soutenaient pour leur existence. Les adorateurs de Kṛṣṇa s'accordaient fort mal avec les tenants du Māyābād (théorie de l'illusion). On les voyait s'interpeller les uns les autres publiquement (1).

Les adeptes du Vichnouisme considéraient la plupart des objets employés dans leur culte par les Çâktas comme immondes. Une nuit, un Çâkta prit tous les objets affectés au culte prescrit par le Çâktisme et les déposa devant la porte de Śrībāsa, Vichnouite dévot (2). Le lendemain matin, quand Śrībāsa les y vit, lui et les membres de sa famille lavèrent et purifièrent le seuil avec un mélange d'eau et de purin (3).

De temps en temps, les Çâktas tentaient d'insulter les Vichnouites et ils cachaient des prostituées à cet effet. Haridās, grand zélateur du Vichnouisme, très respecté pour sa piété, était un de ceux qui s'étaient attiré tout particulièrement l'antipathie des Çâktas, car ceux-ci ne pouvaient supporter l'idée qu'un

(1) *Māyābādī tīre lāgilā nindite.*

(Celui qui croyait en le Māyābād commença à le mépriser). C.C.A., VII, 269

(2) C.C.M., XVII, V. 429.

(3) C.C.M., III, V. 59.

Vichnouite pût jouir d'un tel respect, d'une telle popularité. Quelques-uns d'entre eux qui avaient fait de leur mieux pour l'outrager et pour lui trouver quelque défaut, mais en vain, engagèrent enfin des prostituées pour faire éclater un scandale, mais même cela échoua (1).

Un seul exemple emprunté au *Caitanya Bhāgavata* suffira à montrer comment Vichnouites et Çāktas s'attaquaient réciproquement en tournant en dérision leur culte et leurs rites respectifs. Pour les Vichnouites, les Çāktas qui lisaient la *Gītā* ou le *Bhāgavata*, mais n'y joignaient pas les Saṅkīrtans ou chants de dévotion, étaient une énigme, parce que la *Gītā* et le *Bhāgavata* traitaient du culte de Kṛṣṇa (2). Les Çāktas rétorquaient : « A quoi sert de crier bien haut le nom de Kṛṣṇa » (3). Bien plus, ils raillaient avec mépris les adeptes de la secte rivale, en disant : « La seule raison qui vous fait, vous autres Vichnouites, crier partout le nom de Dieu est que vous voulez signaler votre présence pour pouvoir mendier » (4).

LE TEMPLE DE PURĪ

Il est intéressant de noter que le Rājā de Purī, dont les ancêtres ont été rois d'une partie de l'Orissa, et à qui appartient le temple de Purī, a coutume de nettoyer lui-même le temple une fois l'an. Il y voit un privilège et s'acquitte de son devoir avec un scrupule extrême.

On peut trouver trace de cette coutume dès le temps de Caitanya. Pendant que le Maître était à Purī, il lavait le temple (5). Le roi de Purī, charmé par sa haute spiritualité et sa ferveur,

(1) C.C.A., III, V. 40.

(2) C.B.A., XVI, V. 9.

(3) C.B.A., XVI, V. 10.

(4) C.B.A., XVI, V. 12.

(5) *Guṇḍicā mandir mārjjan sebā māgi nila*.

(Il avait supplié qu'on lui permit de laver le temple Guṇḍicā). C.C.M., XII. V. 92.

devint son disciple. Et il est permis de supposer — sans trop aller contre la vraisemblance — que le roi imita son guru et réclama ensuite le privilège de faire ce travail dans le temple exactement comme Caitanya avait dû le faire.

CAITANYA CHEF DE SECTE

Caitanya vint à Purī immédiatement après son sannyās, dès l'âge de 24 ans, et en fit sa résidence permanente. Pratiquement, il perdit tout contact direct avec l'active propagande de sa doctrine au Bengale, et il faut voir là, sans doute, une des raisons pour lesquelles jamais sa secte n'a été très unie par la suite. Bien que des liens eussent subsisté entre lui et ses disciples du Bengale, sa retraite dut être une grande perte pour cette cause qui avait à peine eu le temps de s'établir solidement. Le mouvement bengali se désorganisa après sa mort ; et cela fut dû en partie à l'absence de contact direct avec Caitanya, dont la personnalité n'était pas seulement le lien le plus précieux entre les membres de la communauté, mais aussi la seule influence assez puissante pour l'unifier et l'organiser. Mais, à Purī, l'influence exercée par sa présence réelle, a fait de l'Orissa une citadelle de la foi vichnouïte qu'il est resté jusqu'à nos jours.

Caitanya, absorbé dans ses pensées pieuses, ne semble pas avoir tenté d'établir un culte ou une secte. Les rites créés, et la secte réunie autour de lui furent principalement l'œuvre de sa personnalité, de l'attrait qu'exerçait sa ferveur, et de la suppression du système des castes en matière de célébration du culte. Bien qu'il se produisît quelques conversions notables, ce ne fut pas le résultat d'efforts déployés par quelque missionnaire ; elles furent bien plutôt dues à l'impression laissée dans les esprits par l'éminence de sa personnalité religieuse.

Le récit fait par l'apôtre de l'Amour divin à ses principaux disciples, tel qu'ils nous le transmettent à leur tour, montre clairement que dans les grandes lignes de son développement le mouvement fut directement inspiré par l'exemple de sa vie et de son expérience spirituelle, même quand il ne prenait pas de

part effective à la tâche. Telle était la puissance d'entraînement qui, du vivant de Caitanya, organisa le mouvement, et, après sa mort, permit à ses disciples d'en poursuivre l'organisation. Et par là, il a bien mérité de la secte et du culte. Sa vie religieuse, sa personnalité religieuse, ont certainement donné un élan initial au mouvement vichnouite, qui, fut graduellement organisé par ses disciples en une secte et un culte définis.

Après la mort du Maître, les habitants de l'Orissa embrassèrent la foi vichnouite en plus grand nombre que ceux du Bengale (1). On en peut donner plusieurs raisons : 1^o Le long séjour de Caitanya à Puri ; 2^o La religion vichnouite devint une religion à la mode dans l'Orissa parce qu'adoptée par le Roi et ses fonctionnaires ; 3^o Nombre de Bouddhistes décadents, qui avaient été exclus de la Société Indoue par les Brahmanes orthodoxes, saisirent l'occasion d'embrasser la foi vichnouite et de redevenir ainsi membres de la Société.

Une vague de ferveur religieuse déferla sur le pays. Les enseignements du Vichnouisme dissuadaient qui y prêtait l'oreille de prendre part à la guerre, au gouvernement et à la vie strictement familiale, aussi, graduellement, depuis cette époque, les habitants commencèrent-ils à perdre beaucoup de leur esprit guerrier. La conséquence de cette évolution religieuse fut une des causes pour lesquelles l'Orissa perdit son empire et son prestige politique au profit de l'Islam. Les progrès de la secte vichnouite eurent dans l'histoire politique de l'Orissa des répercussions plus graves que dans celle du Bengale.

LES SAṆKĪRTAN

Les Vichnouites prêchaient le culte de la dévotion célébré par des chants. Ils chantaient le Saṅkīrtan régulièrement matin et soir. Ils accompagnaient leurs chants de la musique du mṛdaṅga et du kartāl (2).

(1) H.O.B., Tome I, p. 330.

(2) *mṛdaṅga*, *karatāl*, *saṅkīrtan*, *mahādhvani*.

(Le mahādhvani (cri poussé par les fidèles), la musique du mṛdaṅga, et du kartāl (petite cymbale), accompagnaient le Saṅkīrtana). C.C.A. XVII, 446.

Originellement, on entend par « Saṅkīrtan » un chant à la gloire de Śrī-Kṛṣṇa. Cependant, les chants de Viçhnouites n'avaient pas pour thème unique l'histoire de Śrī-Kṛṣṇa, mais aussi ses diverses incarnations. De nos jours, le saṅkīrtan est un genre musical possédant une composition, une mesure et un ton particuliers. Naturellement, le type mélodique est le même, que le Saṅkīrtan soit viçhnouite ou non.

Le Saṅkīrtan existait avant l'époque de Caitanya, et, en fait, la tradition en fait remonter l'origine à Nārada. Néanmoins, le Saṅkīrtan connut un regain d'importance au temps de Caitanya, où vraiment il devint l'engouement général. *Le Padāvalī* a raconté comment le Saṅkīrtan devint un instrument aux mains de Caitanya qui s'en servit pour inonder l'Inde du Nord, c'est-à-dire le Bengale, le Bihar, l'Orissa et l'Assam, des flots de l'Amour Divin.

De temps à autre, les Viçhnouites s'assemblaient pour entonner des Saṅkīrtan et réciter le nom de Kṛṣṇa jour et nuit, bouleversant les voisins étrangers à la secte.

Des troupes de Viçhnouites chantant le Saṅkīrtan formaient des processions par les rues des villes et des villages (1). Leurs suaves mélodies touchaient promptement les cœurs et les conversions s'opéraient en grand nombre. En passant, rappelons l'histoire de Jagāi et de Mādāi. C'étaient deux frères, tous deux perdus de vices. Un jour que semblable cortège défilait avec Niyānanda au premier rang, Mādāi jeta des pierres aux fidèles de Kṛṣṇa. Le sang ruisselait sur le visage de Nityānanda. Il n'y prit pas garde, il éteignit les deux frères dans un transport d'amour. Mādāi et Jagāi, touchés par son amour, devinrent ses disciples, et, par la suite, ils furent des Viçhnouites renommés. La coutume de Saṅkīrtan est toujours vivace dans l'Inde du Nord, et les Saṅkīrtan bengalis ont été et continueront à être chantés, même dans l'Orissa, depuis le temps de l'apôtre de l'Amour Divin.

(1) *pathe pathe grāme grāme nāma prabarttan.*

(Ils récitaient le nom de Kṛṣṇa dans toutes les rues, dans tous les villages).
C.C.M., I. V. 82.

CHAPITRE X

LA FEMME

Le mariage était au Moyen âge considéré par les Indous comme l'événement le plus important de la vie (1) et les parents voyaient dans le mariage de leurs enfants un devoir sacré, un devoir indispensable, tout particulièrement lorsqu'il s'agissait d'une fille. Raghunandana remarque que la véritable signification du vers de Manou (2) est l'interdiction d'un mauvais mariage, mais qu'il ne contient pas du tout une règle autorisant les jeunes filles à rester vierges.

Le mariage ne pouvait avoir lieu qu'entre personnes de même rang et de même caste, car, à cette époque, les préjugés de caste étaient très puissants, surtout en ce qui concernait le mariage. On ne pouvait se marier quand on appartenait à des subdivisions différentes à l'intérieur de la même caste, alors que l'on pouvait prendre ses repas ensemble (3).

(1) *gr̥hinī binā gr̥ha dharmma nā haya śobhana.*

(La vie familiale n'est pas complète sans une femme). C.C.A., IX, V. 396.

(2) *Kāmam āmarañāt tiṣṭhed gr̥he kanyartumaty api.*

Na caivainām prayaccheta guṇahināya karhicit.

(Il vaut mieux, pour une demoiselle en âge d'être mariée, rester dans la maison paternelle jusqu'à sa mort, que d'être jamais donnée par son père à un époux dépourvu de bonnes qualités). IX. 89.

(3) *ñice kanyā dile kūla yāibeka nāśa.*

Le prestige de la famille entière sera ruiné si la jeune fille prend un époux de condition inférieure). C.C.M., V, V. 25.

Le mariage était arrangé par les parents des deux parties (1), qui, en cette circonstance, étaient aidés par un ghaṭaka (2), marieur professionnel qui servait d'intermédiaire. En pratique, tous les préliminaires étaient réglés par lui, et le ghaṭaka n'était qu'un vil flatteur. Comme il vivait d'expédients, il exagérait dans ses descriptions les qualités et mérites du jeune homme ou de la jeune fille (3). L'usage interdisait aux fiancés de se voir avant la cérémonie du mariage.

De chaque côté, les parents avaient coutume d'entreprendre des recherches touchant la caste, le caractère et l'éducation des futurs fiancés (4). Le ghaṭaka allait et venait d'une famille à l'autre jusqu'à ce que des démarches définitives fussent commencées. Enfin, quand le choix était fait, arrivait la cérémonie d'Āśīrbhāda, et à cette occasion, les deux familles donnaient leur consentement officiel au mariage (5). A cette

(1) *tābe mātā Bīśvambharer dekhiyā jauban
kanyā māgi bibāha dibār kaila man.*

(Voyant que Bīśvambar avait atteint l'âge convenable, la mère décida de lui trouver une épouse). C.C.A., XV, 393.

*ihā jāni ājñā yadī karaha āpane
kanyā Bīśvambhar jāmātā ratane.*

(Après avoir pris connaissance de cela, si vous acceptez, je donnerai ma fille en mariage à Bīśvambhar). C.C.L.A., p. 2.

(2) *Śacīr īngile samvandha karila ghaṭaka.*

(Ayant appris cela de Śacī, le Ghaṭaka fit une demande en mariage). C.C.A., XV, V. 397.

(3) *sunibe lahāra guṇa sarbba loka mūkhe
tomār kanyār yogya bara Bīśvambhara.*

(Chacun est plein de louanges pour Bīśvambhar, c'est le mari qu'il faut à votre fille). C.C.L.A., p. 77.

tomar bibāha yogya āche eka kanyā.

(Il y a une jeune fille qui vous convient). C.C.L.A., p. 77.

(4) *kule sile guṇe sei svadharmme tatpara.*

(Il a bon caractère, il est vertueux et descend d'une caste supérieure, il se consacre aussi à la religion de son pays). C.C.L.A., p. 77.

Ballabha Mīśrer kanyā atī adbhūda.

(La fille de Bellabha Mīśra possède beaucoup de qualités). C.C.L.A., p. 77.

(5) *kuṭumva sahodar yata sabhe āṅgā dila.*

(Tous les proches parents donneront leur consentement). C.C.L.A., p. 77.

époque, les jeunes filles se mariaient de très bonne heure, et le mariage pouvait être célébré sans le consentement des fiancés, mais il arrivait souvent que les jeunes gens choisissaient eux-mêmes leur femme. Dhanapati envoya un marieur au père de Lahanā pour demander en mariage la jeune fille qu'il aimait (1). Raghunandana, dans les commentaires qu'il consacre à Manou (IX, 88) dit que l'âge de 8 ans est celui qui convient au mariage d'une fille. Ainsi on voit un marchand obligé de marier sa fille, parce qu'elle avait plus de 12 ans, à un homme qui avait déjà une femme. Dans ces conditions, il nous est permis de supposer que les filles étaient mariées avant d'avoir atteint leur douzième année (2). Il leur arrivait de jouer quand elles étaient dans leur famille, mais la plupart du temps les mères enseignaient à leurs filles les travaux domestiques. Nous voyons, par exemple, une mère gronder sa fille parce que celle-ci consacrait trop de temps au jeu et ne s'intéressait pas assez aux travaux de la maison (3).

Mais, après le mariage, la femme occupait une place importante et consacrait toute sa vie au bien-être de sa nouvelle famille. Les qualités d'une fiancée se jugeaient d'après son habileté aux travaux domestiques (4). Nous pouvons voir Phullarā aider sa belle-mère dans la cuisine et les affaires domestiques immédia-

(1) *mor kule ojhā tumi karaha rakṣane.*

(Puisque vous êtes le marieur de la famille, vous devez venir à mon secours maintenant). K.C. 2, p. 356.

(2) *bāra batsarer sutā tor ghare abasthitā
kemanē āhaha susthamati.*

(Comment pouvez-vous rester tranquille quand vous avez une fille qui n'est pas encore mariée à l'âge de 12 ans). K.C. 2, p. 361.

(3) *Pāṣa kakhe prāte jāya dibasa najani.*

(Vous ne faites que jouer aux dés jour et nuit). K.C. 1, p. 82.

(4) *randhana karite bhāla ei kanyā jāne
bandhu mili rūpa guṇa ihār bākhāne.*

(Cette jeune fille est une cuisinière accomplie, tous ses amis louent sa beauté et ses qualités). K.C., 2, p. 135.

tement après son mariage, et avec quel soin, et quel amour, elle sert son repas à son mari (1).

En effet, le principal devoir d'une femme est le dévouement envers les membres de la famille et surtout envers son époux. Il est écrit dans le *Caitanya Bhāgavat* qu'une femme qui n'obéit pas à son mari n'est qu'une prostituée (2).

Préparer les repas et servir à table était le travail quotidien d'une femme, même si elle appartenait à une riche famille. Ainsi, Kullānā, femme d'un marchand cossu, s'occupait de la cuisine et servait son mari (3). Mais dans les riches maisons les autres travaux étaient exécutés par les domestiques. Quelquefois on achetait des servantes pour les marier aux serviteurs mâles (4).

Les fêtes religieuses étaient pour les femmes la principale récréation, car alors elles pouvaient sortir et s'égayer par des chants (5). Il est à noter qu'à ces moments-là elles n'étaient pas même tenues de faire la cuisine, mais que, par contre, elles passaient une grande partie de leur temps à chanter ; à la maison, les chansons les plus populaires étaient les berceuses ;

(1) *Nidīyā harisa baṛa gr̥hakarmme badhu daṛa*
kuladharmma rakṣaner hetu.

ājñā Nidayār dhare Phullarā randhan kare.

(Nidayā était très heureuse parce que sa belle-fille connaissait tous les travaux du ménage et avait un vif sentiment de ses devoirs envers la famille. Suivant ses ordres, Phullarā préparait les repas). K.C. 1, p. 140-141.

(2) ----- *śrāmī nā māne yei jan*
beśyār bhitare tāre karibe ganān.

(Une femme qui n'obéit pas à son mari doit être considérée comme une prostituée). C.C. An. VII, V. 53.

(3) *Kullānār randhane Sādhu kare upahās.*

(Sādhu faisait des remarques plaisantes sur les mets préparés par Kullānā). K.C. 2, p. 518.

(4) *dās-gan kine śata dāsī.*

(Les serviteurs achetèrent 100 jeunes servantes). K.C. 1, p. 222.

(5) *nānā bādya bheri bāje strīgaṇe gāya gīta.*

(Les femmes chantent en s'accompagnant d'instruments de musique variés). C.C.M., IV, V. 40.

elles n'étaient pas de simples mélodies, mais exhalaient la profonde affection de la mère pour son enfant (1).

Les femmes allaient chercher l'eau à la rivière voisine. Le matin, non seulement elles faisaient les préparatifs pour le culte, mais elles étaient aussi chargées de cueillir les fleurs réservées pour cet usage (2). Si, à la maison, la nourriture était préparée par les femmes, c'étaient toutefois les hommes qui en faisaient offrande à la divinité (3).

Elles rendaient un culte aux Dieux, surtout lorsque leurs maris ou leurs fils étaient au loin ou avaient quelque souci. Nous voyons par exemple un marchand quittant sa maison pour ses affaires et sa femme accablée de chagrin. Elle prie la déesse Caṇḍī de protéger son époux, et sa prière est si émouvante

-
- (1) *bachā āy re āy*
ki lāgiyā kānde mor Śrīmanta rāy
ainiba tuliyā gayan-phul
ek ek phuler lakṣek māl
se phul gāthiya paraba hār
sonar bāchā re nā kānda ār
khāo kṣīrkhaṇḍa mākhaba cūyā
karṇūradi pān sarasa guā
turaṅgama ratha jautuka diyā
rajār du kanyā karāba biyā
kaṇṭilete diba se cānda photā
khelāite diba sonār bhētā

(Viens, mon fils, viens, pourquoi mon doux Śrīmanta pleure-t-il ? J'apporterai des fleurs du ciel, dont chacune coûte cent roupies. J'en tresserai une guirlande pour te parer. Mon cher fils, ne pleure plus. Bois ce lait. Je répandrai des parfums sur toi. Je te donnerai des pān (élytres de scarabée) avec de savoureuses noix d'arec et du camphre. Je te donnerai un cheval et une voiture comme cadeau de mariage et je te trouverai pour épouses deux filles de roi. J'oindrai ton front avec la lune. Je te donnerai aussi une balle d'argent pour jouer). K.C. 2, p. 707-708.

(2) C.B.A., XIV, V. 40-42.

(3) *prathamei pāk kariyāchena ācāryanī.*
Viṣṇu samarpan kaila ācārya āpani.

(D'abord, la femme du précepteur prépara la nourriture, puis le précepteur l'offrit à Vishnu). C.C.M., III, V. 19.

qu'elle eût fait couler les larmes de l'homme le plus insensible (1). Les fidèles de Caṇḍī avaient coutume de lui rendre un culte surtout le mardi, avec du Dūrbā, du tandūl (riz mondé), du Kumkum, du Kasturī (parfum obtenu à partir du daim), du santal et du cūyā (autre sorte de parfum), mais leurs offrandes ne consistaient qu'en riz, ghele, fruits et fleurs. Les jours propices, c'est-à-dire le 8^e, 9^e et 14^e jours lunaires, une femme pieuse sacrifiait une chèvre à la déesse et devait jeûner tout le jour et toute la nuit (2).

Pour ce qui touchait les devoirs et les responsabilités de la vie familiale, la femme était généralement regardée comme l'égale du mari. Sur chaque question, on lui demandait son avis qui était toujours pris en considération. Nous voyons par exemple un Brahmane qui voulait marier sa fille à un homme de rang inférieur. La mère s'y oppose (3) et obtient gain de cause. Une autre fois, c'est un marchand qui veut donner sa fille en mariage à un homme qui a déjà une femme. Tout d'abord, la mère fit de nombreuses objections (4) et le mariage ne fut décidé que lorsqu'elle y eut donné son agrément. C'étaient sans doute leur bon sens inné et leur respect des traditions, plutôt que leur culture, qui donnaient aux femmes ce rang égal à celui de leurs maris dans la vie domestique.

La description de Pāṭhaśālā ne fait aucune mention d'élèves filles. Mais il serait erroné de supposer que les femmes de cette

(1) *Khullanār dasadiga haila andhakār*
sola upācāre Caṇḍī pūjītā Khullanā.

(Tout semblait noir à Kullānā, aussi elle adore la déesse de tout son cœur).
K.C. 2, p. 624.

(2) K.C. 2, p. 626.

(3) *strī putre kahe biśa khāiya mariba.*

(La mère et le fils dirent : « Nous nous empoisonnerons »). C.C.M., VI, V. 25.

(4) *Khullanā bāndhiyā gale mariba Gaṅgār jale*
nāhi diba dārun satine.

(Je préférerais me noyer dans le Gange avec Kullānā plutôt que de la donner en mariage à un homme qui a déjà une femme). K.C. 2, p. 372.

époque étaient dépourvues de toute culture. Nous avons des preuves certaines que des jeunes femmes savaient lire et écrire. Le *Candikāvya* en cite un exemple dont nous ferons mention : Un marchand est appelé au dehors par ses affaires. Pendant son absence, la plus âgée de ses deux femmes, jalouse de la jeune épouse, écrit une lettre que soi-disant elle avait reçue de son mari et dans laquelle il lui donnait pour instructions de maltraiter la jeune femme. Cette dernière, jetant un coup d'œil sur la lettre, reconnut la main qui l'avait tracée : « Ma sœur, dit-elle, je ne suis pas du tout effrayée de voir que quelqu'un a voulu se moquer de moi en écrivant cette lettre ; ce n'est pas là l'écriture de mon mari et je suppose que cette lettre est l'œuvre de quelque mauvais plaisant (1).

A n'importe quel moment de son existence, qu'elle fût jeune fille ou mariée, une femme était tenue à accomplir un certain brata ou vœu. Il existe plusieurs sortes de brata. Une femme peut faire vœu d'adorer une certaine divinité à une période déterminée ou d'observer quelque cérémonie pendant un certain laps de temps. Quelques-uns de ces brata étaient célébrés sous l'arbre bata où les femmes allaient porter leurs offrandes (2), recouvertes de riches étoffes. Le brata formé en l'honneur de la déesse Śaṣṭhī porte le nom de « Śaṣṭhī-pūjā ». Elle est la protectrice des enfants, et à ce titre les mères lui rendent un culte quotidien, pour qu'elle préserve leur enfant de tous maux (3). Chaque brata rappelle l'antique histoire de quelque femme indoue, représentée comme la femme idéale dont la conduite doit servir de modèle.

(1) K.C. 2, p. 138.

(2) *naibedyer sajjā kariyā susajjā basane dhākiyā laiṇā*

Brata karibāre jāy baṭatale atī haraṣṭa haṇṇā.

(Elle recouvre les offrandes destinées au dieu d'une jolie étoffe, puis d'un cœur joyeux va à l'arbre baṭa pour accomplir le brata). C.M.L.A., p. 52.

L'arbre baṭa était considéré comme propice par les Indous.

(3) ----- *laiṇā naibedyā khāni*

Śaṣṭhī pūṇibāre yāba baṭatale ekhāne khelaha tumi.

(Prenant ce naibidya (offrande destinée à un dieu) j'irai à l'arbre baṭa pour adorer Śaṣṭhī, vous, jouez ici). C.M.L.A., p. 56.

La femme voulait apprendre la signification des bratas. Et ces bratas lui indiquaient les idéaux de conduite applicables à son cas particulier. Depuis la composition du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa*, il est difficile d'imaginer un temps où ces épopées auront cessé d'être récités et encore récités et ne seront plus les guides spirituels de tout Indou, homme ou femme. Les Kathans (récits) étaient chantés par des ménestrels errants (1), et tous avaient trait à l'histoire ou à la mythologie. En général, ces ménestrels vivaient de leur talent et possédaient des connaissances assez étendues. C'était à ces sources, qui se trouvaient à leur disposition comme à celle du peuple, que les femmes d'il y a quatre ou cinq siècles puisaient ce minimum d'instruction essentiel pour l'adoption de règles légitimes de conduite individuelle, pour l'utilité à la maison et pour acquérir et garder la considération publique dans la vie sociale. Dans une conversation avec son mari, nous voyons la femme d'un marchand de fleurs montrer une profonde connaissance des récits puraniques : « Tu n'es pas même assez riche pour posséder une étable à vaches, lui dit-elle. Alors, comment songes-tu à t'enfuir avec la femme d'un autre ? Rāvaṇa aux dix têtes fut tué par Rāma pour lui avoir dérobé sa femme Sītā. Le roi démon Sambhu enleva Śacī. Le monde ne put souffrir pareille iniquité, et ainsi ils trouvèrent leur ruine avec leurs familles. Je pense que tu suis le même chemin qui te conduira à ta perte (2) ».

La polygamie était fréquente parmi le peuple, mais en général un homme contractait un second mariage quand le premier avait été stérile (2), dans ce cas, c'était une coutume répandue qu'il

(1) *ekadīn āsī eka Śīber gāyan*
dambur bājāy gāy Śīber kathan.

(Un jour, vint un chanteur professionnel du dieu Śiva et il chanta le Kathan de Śiva, avec la musique de Dambur (en tenant un tambour dans une main et en jouant avec l'autre). C.B.M., VIII, 96.

(2) K.C. 1, p. 201.

(3) *aputrak gr̥he mor bīphala jīban*
bībhāha karite cāhi tanaya karan.

(La vie ne vaut pas d'être vécue sans un enfant, et je veux prendre une seconde épouse). K.C. 2, p. 365.

demandât la permission de sa première femme (1). Il y a lieu de croire que la polygamie a eu une large extension dans les classes riches. En effet, un homme riche se trouvait exposé à de fréquentes sollicitations de la part des pères qui avaient des filles à marier (2). La première femme s'efforçait toujours d'empêcher son mari de prendre une seconde épouse aussi longtemps qu'elle vivait. Bien que des querelles risquassent d'éclater, toutes les femmes d'un même mari vivaient ensemble dans la même maison (3), et le mari était obligé de pourvoir à leur entretien. S'il manquait à cette obligation, il avait à rendre des comptes à ses voisins (4) et ainsi les femmes avaient une existence assurée dans la demeure de l'époux.

Elles croyaient à la puissance des sortilèges. Pour devenir favorite, une femme avait recours à toute sorte de charmes ou à des drogues. L'usage des charmes était surtout fréquent dans le cas où le mari avait deux épouses, chacune d'elles essayant de gagner sa préférence. L'histoire de Dhanapati et de ses deux femmes nous en offre un exemple entre tant d'autres. Elles s'appelaient Lahanā et Kullanā. Lahanā, en quête d'une aide de la magie, prit langue avec une femme qui passait pour connaître des charmes. Elle dit à Lahanā : « Écoute-moi, je vais

(1) *tora anumati laiyā karila duoja biyā.*

(Avec ta permission, je me suis remarié). K.C. 2, p. 580.

(2) *dhan hetu haya kibā kuler prakāsa
chaya badhu yāra ghare nibasaye bāṛa.*

(L'homme qui a six femmes n'est pas digne de respect même s'il est riche. K.C. 2, p. 351.

(3) *satī kandal kare dvigun balibā tāre
abhimāne ghar chāra kenī.*

(Si les épouses d'un même homme se querellaient, l'une d'entre elles témoignerait le plus d'ardeur à la querelle, mais ne quitterait pas la maison). K.C. 1, p. 193.

(4) *bandhujan āsī ghare ucīta bicār kare
svāmī haya āpane lajjita.*

(Le mari eut grand'honte quand les amis vinrent régler le différend). K.C. 1, p. 193.

te dire un charme qui conservera ton prestige. Plante dans la cour un bananier avec ses feuilles et chaque jour allume sous ses branches une lampe entretenue avec du beurre épuré. Si tu ne consommes que de la nourriture végétale sur la feuille de ce bananier, Kullānā ne sera plus qu'une servante dans la maison et votre servante à tous deux (1). Avec l'huile de la lampe de Dūrgā, prépare un collyre pour tes yeux. Si tu le regardes avec les yeux peints de ce collyre ton mari sera aussi près de toi qu'un collier » (2). « Apporte aussi des noix d'arc retirées de la bouche d'un mouton, et quand ton mari en mangera, son amour en sera plus grand. Prends l'opiment jaune qui est sur le visage de l'image de Dūrgā, et il te sauvera dans la détresse. Garde avec un soin attentif l'une et l'autre chose sur ton front, et tu seras aimée par ton mari exactement comme la déesse Dūrgā ». (3) Va chercher un concombre dans le cimetière des Musulmans à la fin de la nuit et nue. Réduis-le à l'état de pulpe et attache-le aux vêtements de ton mari et à ceux de Kullānā. Et il regardera Kullānā d'un œil hostile (4) ».

En l'absence du mari, la femme avait le droit de surveiller sa maison, ses biens, et de dépenser selon ses besoins. Si un homme avait épousé plus qu'une femme, le soin de la maison revenait habituellement à la plus âgée (5), sauf au cas où la mère du mari était encore en vie, car alors c'était elle qui remplissait ce rôle.

Jamais il n'était permis à une femme de se remarier, cela était hors de question. La chasteté d'une femme était considérée comme le but principal de sa vie. Nous lisons dans les ouvrages du législateur Raghunandana : « L'épouse chaste est la

(1) K.C. 2, p. 446.

(2) K.C. 2, p. 446.

(3) K.C. 2, p. 447.

(4) Ibid.

(5) *āpane Lahanā nūri*
paritāre jogāy basan.

(Lahanā devait fournir leurs vêtements à tous les membres de la famille).
K.C. 2, p. 435.

richesse de son mari » (1), et, aussi, que « Raghnunandana ne doute en aucune façon que la chasteté constitue une condition essentielle pour qu'une fille puisse hériter de son père (2) ». A aucune femme il n'était permis de vivre seule hors de la maison de son époux, quand une femme venait à être soupçonnée, sa vie devenait misérable, elle se trouvait exposée à toute sorte de vexations. Nous lisons dans le *Candīkāvya* qu'en l'absence de Dhanapati, Lahanā fit subir de si mauvais traitements à Kullanā que celle-ci s'enfuit de la maison de son mari et vécut dans la forêt. Mais la société condamna Kullanā. Par la suite, personne dans le pays ne voulut accepter de nourriture des mains de Kullanā dans la maison de Dhanapati, quand il fut de retour, Dhanapati en éprouva une grande souffrance ; il dut rendre un culte à Caṇḍī et distribuer de l'argent à tout le monde en guise de compensation (3). Alors ses voisins acceptèrent de manger dans sa demeure (4).

Il existait une coutume très curieuse, lorsque le mari partait pour un très long voyage et que la femme allait être mère dans un délai qui coïncidait avec la durée de son voyage. Il lui laissait un papier dans lequel il reconnaissait son état et la femme gardait ce document aussi jalousement qu'un trésor (5), afin de prévenir tout soupçon.

(1) P.W.H., p. 501.

(2) P.W.H., p. 496.

(3) *nahile ihār daṇḍa eka lakṣa taṅkā*

(Sinon, la compensation est un lakh de roupies). K.C. 2, p. 607.

(4) *bhojan kariyā sabhe haila bidāy*

basan kāncan sabhe sādhusihāne pāy.

(Chacun eut un bon repas, et avant qu'ils ne se dispersassent, chacun reçut un cadeau consistant en vêtements et en or, de leur hôte). K.C. 2, p. 607.

(5) *sandeha bhanjan patra karila nirmmiti*

yakhan tomār garbha haila chaya māś

seikāle nr̥pādese yāi parabāse.

(Je dois partir en voyage sur l'ordre du roi. Aussi ai-je écrit ce papier pour certifier que vous étiez enceinte de six mois au moment de mon départ). K.C. 2, p. 617.

Dans Raghunandana (1) nous trouvons qu'une veuve était obligée soit de se faire brûler avec son mari, soit de monter sur le bûcher après lui, dès qu'elle apprenait sa mort. Il fait mention d'exceptions faites en faveur des femmes qui allaient être mères ou qui avaient de jeunes enfants. Il dit également que la veuve d'un Brahmane pouvait ne pas monter sur le bûcher si son mari était mort hors de son pays.

Les biographies de Caitanya ne nous indiquent pas que Śacī eût été brûlée avec son mari, à la mort de ce dernier. Or, quand Jagannāth Miśra s'éteignit, Caitanya était dans un *ṭol*. (Il y avait été admis par son père). Aussi ne pouvait-il plus être un jeune enfant. On peut considérer que les femmes échappaient au bûcher quand elles avaient des enfants mineurs. C'était une croyance très généralement répandue que le plus grand bonheur qui pût arriver à une femme était de précéder son époux dans la mort (2). C'est peut-être la raison pourquoi nous ne voyons aucun personnage accomplir le Sati-Dāha dans la littérature de l'époque. Mais nous trouvons que le Sahamrana était pratiqué au Bengale du vivant d'Akbar. Il est vrai que Rāja Rammonan (3) tenta d'abolir ce système du Sahamarana au XVIII^e siècle. Mais au XVI^e, Akbar désigna des inspecteurs dans chaque ville, et dans chaque district, qui devaient veiller à prévenir qu'aucune femme fût brûlée contre son gré. Une fois, une femme qui ne consentait pas à se jeter dans le bûcher funéraire de son mari, fut brûlée de force (4). Akbar en personne se rendit sur les lieux pour procéder à une enquête. C'est seulement parce

(1) Śādhitattva.

(2) *svāmīr agrete gaṅgā pāya ye sukr̥ti*
tāra baṛa āra ke bā āche bhāgyabatī.

(Personne n'est plus favorisé par le sort que la femme vertueuse qui meurt la première). C.B.A., XIV, V. 187.

(3) Il mena une « campagne » tendant à abolir le système du Sahamarana qui fut interdit en 1829 sur l'ordre de Lord William Bentinck.

(4) A.M., 28^e année de son règne.

que les habitants exprimèrent des regrets et donnèrent à l'empereur l'assurance que pareille chose ne se produirait plus à l'avenir, qu'Akbar ne leur infligea pas une punition sévère (1).

(2) « Jai Mal (fils de Mal Dea) qui avait été envoyé — — — — au Bengale, mourut d'un coup de soleil... Sa femme, fille de Muna Rāja, ne consentait pas à être brûlée, mais son fils Udi Singh, aidé de quelques amis fanatiques, résolut le sacrifice. L'affaire parvint aux oreilles de l'Empereur, et son sentiment de justice et d'humanité lui fit craindre que, s'il envoyait des messagers pour arrêter les préparatifs, il n'en résultât un retard. C'est pourquoi il monta sur son cheval et galopa à bride abattue vers la ville en question... Quand Sa Majesté arriva, Jagganāth et Rāj Sal vinrent au devant d'elle et amenèrent le chef des coupables. L'empereur accepta l'expression de leur repentir et se contenta de les faire mettre aux arrêts ». Ibid.

CHAPITRE XI

CONCLUSION

A considérer l'époque où se situent les faits qui font l'objet de cette étude, une remarque sollicitera notre attention : le XVI^e siècle est un moment historique très important. De nos jours, les efforts se multiplient pour briser le système des castes et relever la condition des personnes de caste inférieure et des intouchables. Mais nous avons vu que la question avait été également soulevée au XVI^e siècle. Malgré l'échec de la tentative faite à cette époque, nous disposons là d'un point de départ très utile.

Dans le domaine de la vie politique, rien de particulièrement marquant, si l'on excepte les vicissitudes que connaît le gouvernement. Mais, pendant plus de la première moitié du siècle, l'existence de la population ne cesse d'être troublée par la crainte constante de la guerre. Dans l'ordre économique, les contacts commerciaux commencent à se faire plus étroits avec les Européens.

Sur le plan de la religion, une grande transformation suit le passage de Caitanya. A vrai dire, le Maître ne dénonça pas comme tel le système des castes appliqué à la Société : il mettait l'accent seulement sur l'application au domaine religieux. Il avait coutume d'embrasser des intouchables, geste scandaleux aux yeux d'à peu près tous ses contemporains. Les personnes de caste inférieure et les intouchables répondirent à son enseignement avec tout leur cœur.

En fait, ce sont des perspectives neuves qui apparaissent, à dater de ce moment-là, dans la vie religieuse du Bengale, et non du seul Bengale, mais de toute l'Inde orientale : Bengale, Bihar, Assam et Orissa. Ce fut comme une grande secousse qui parcourut les masses foulées aux pieds. Les conversions affluèrent par milliers et par milliers au culte vichnouite fondé par Caitanya.

Bien qu'il ne se préoccupât guère des problèmes sociaux, il n'en est pas moins vrai qu'il réussit à accomplir une révolution si profonde dans le domaine des pratiques religieuses que — par la force des choses — elle affecta également la vie sociale d'une façon indirecte. En somme, de la propagation de la prédication vichnouite résulta comme une vie neuve dans une société statique.

Vu le 12 Mars 1938 :
*Le Doyen de la Faculté des Lettres,
de l'Université de Paris,*

J. VENDRYÈS.

Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur de l'Académie de Paris,
G. ROUSSY.

ABRÉVIATIONS

- A. ----- Ādi.
- A.A. ----- Abu-l-Fazl. Ain-i-Akbari (Tome I, traduit par H. Blochman, Tomes II et III, traduit par le Colonel H. S. Jerrett).
- A.B.S. ----- T. C. Das Gupta. Aspects of Bengali Society. Calcutta University, 1927.
- A.I. ----- M. J. Seth. Armenians in India, 1937.
- A.M. ----- Shaikh-Abul-Fazl. Akbarnāmā (traduit dans le Tome VI d'Elliot).
- An. ----- Anta.
- B.B. ----- D. C. Sen. Br̥hat Baṅga. Calcutta, 1935.
- B.C.D. ----- J. N. Das Gupta. Bengal in the 16 th. Century. Calcutta University, 1914.
- C.B. ----- Vṛndāvandās. Caitanya Bhāgavat.
- C.C. ----- Kṛṣṇadas Kavirāj. Caitanya Caritāmṛta.
- C.C.D. ----- D. C. Sen. Caitanya and his Companions. Calcutta University, 1917.
- C.H. ----- Cambridge History. Cambridge University Press, 1927-1937.
- C.I. ----- R. C. Dutt. Civilisation of India. London, 1890.
- C.M.J. ----- Jayānanda. Caitanya Maṅgal.
- C.M.L. ----- Locandās. Caitanya Maṅgal.
- D.B. ----- Travel of Duarte Barbosa (Halukt Society Publication, 1877).
- D.C. ----- Dvijaharirām. Caṇḍī-Kāvya.
- Elliot. ----- H. Elliot et J. Dowson. History of India as told by her Own people. London, 1867-1877.
- F.L. ----- D.C. Sen. Folk Literature of Bengal. Calcutta University, 1922.
- H.B. ----- D. C. Sen. History of Bengali Literature and Language. Calcutta University, 1911.
- H.I.D. ----- G. Dunbar. History of India. London, 1928.
- H.I.L. ----- S. C. Vidyabhusan. History of Indian Logic. Calcutta, 1909.
- H.O. ----- R. D. Banerjee. History of Orissa. Calcutta, 1930.
- H.S.M. ----- R. Mukherjee. A History of Indian shipping and maritime activity. London et New York, 1912.

- I.C. ----- Indian Culture.
I.E.H. ----- Hunter. The Indian Empire.
I.H.Q. ----- Indian Historical Quarterly.
K.C. ----- Kavi Kaṅkaṇ. Caṇḍī Kāvya.
L'Inde. ----- Iswari Prasad. L'Inde du VII^e au XVI^e siècle. Paris, 1930.
M. ----- Madya.
M.B.P. ----- Government of Bengal Public works department. The monuments of Bengal, 1896.
M.C.K. ----- Mādhavācārjya. Caṇḍī Kāvya.
M.I.I. ----- Ishwari Prasad. Mediaeval India. Allahabad, 1925.
M.I.S. ----- L. P. Stanley. Mediaeval India. « Stories of the Nations » series, 1903.
M.G.H. ----- Manusmṛti ed G. Jha. Calcutta University, 1924.
M.M. ----- Manuscript.
M.M.R. ----- Max-Müller. Riga-Veda. London, 1892.
P.A.V. ----- R. Vidyābhūṣaṇa. Prakṛtivāda Abhidhāna.
P.P. ----- S. Purchas. His Pilgrimages. London, 1626.
P.W.L. ----- D. N. Mittra. The position of women in Hindu Law. Calcutta University, 1913.
S.P.P. ----- Sāhitya Pariṣad Paṭrkā.
S.T. ----- Raghunandan Smṛti-tattva.
S.R.D. ----- Bhaṭṭagopināth Dīkṣita. Saṃskār Ratnāmālā.
T.A. ----- Nizamuddin Ahmād. Tabakt-i-Akbari (traduit dans le Tome IV d'Elliot).
T.S.D. ----- Taylar. Topography and Statistics of Dacca.
T.S. ----- Abbas Khān Sarwani. Tarikh-i-Sher-Shāhi (traduit dans le Tome IV d'Elliot).
T.V. ----- Travel of L. D. Varthema. (Hakluyt Society Publication, 1863).
V. ----- Vers.
V.L. ----- The voyage of Linschoten. (Hakluyt Society Publication, 1884).
V.R. ----- The voyage of Raphael Fitch. (Hakluyt Society Publication, 1877).
V.L.D. ----- D. C. Sen. The Vaisnava Literature of Mediaeval Bengal. Calcutta University, 1922.
-

BIBLIOGRAPHIE

(Voir aussi sous la rubrique Abréviations)

- ASHRAF K. M. — Life and conditions of the people of Hindustan (1200-1550). Calcutta, 1935.
- BANERJE R. D. — Banglār Itihās, 2 vol. Calcutta, 1923.
- BHANDARKAR R. G. — Vaisnavism, Saivism and other minor religions system. Strassburg, 1915.
- BHATTACHARJJE J. N. — Hindu castes and sectes. Calcutta, 1896.
- BHATTACHARJJA S. N. — A History of Mughal North-East frontier policy. Calcutta, 1929.
- BUCKLAND C. J. — Sketches of social life in India, 1884.
- CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. — Cambridge shorter History of India, 1934.
- CAMPOS J. J. — History of the Portuguese in Bengal. Calcutta, 1919.
- CARPENTER J. E. — Theism in Mediaeval India. London, 1921.
- CHANDRA R. P. — Archæology and Vaisnava traditions. Calcutta, 1920.
- CHAKRAVARTY S. — Caitanya et sa Théorie de l'Amour Divin. Paris, 1933.
- DANVERS F. C. — The Portuguese in India. London, 1894.
- DAS A. C. — The Vaisya Caste, 1903.
- DAS S. — The origin and development of Gauriya Vaisnavism. (These, London University, 1935).
- DOWELL H. H. — History of India. London, 1938.
- DUTT N. N. — The origin and growth of caste in India. London, 1931.
- ELPHINSTONE M. — The History of India. London, 1857.
- ENCYCLOPEDIA BRITANICA.
- ENCYCLOPEDIA OF RELIGION AND ETHICS.
- FRAZER R. W. — Indian thought. Past and Present. Fisher Unwin, 1915.

- GHOSE J. C. — The principle of Hindu Law. Calcutta, 1903.
- HAKLUYT SOCIETY PUBLICATION. — The voyage of Sir James Lancaster 1877.
— Raphal Fitch. Vol 1, 1877.
- HOPKINGS E. W. — India, Old and New. New York, 1901.
- JOLLY J. — Hindu Law and Customs, (Translated by Batakrisna Ghose) Calcutta, 1928.
- KENNE H. G. — History of India. Vol. 1 and 2. Edinburg Press, 1906.
- KENNEDY C. E. — Caitanya Movement. Calcutta, 1925.
- LAW N. — Studies in Indian History and Culture. London.
- MANUSCRIPTS. — British Museum 3361.
— Calcutta University. Caitanya Bhagavat.
— India office Nos 2311, 3258, 2858.
- MONATRAM F. J. — Early Hiatory of Bengal. Oxford University Press, 1925.
- OATEN E. J. — Europeans travellers in India. London, 1909.
- O'MALLEY L. S. — India's Social Heritage Oxford 1934.
- RAGHUNANDANA. — Śuddhitattvam.
Yātrātattvam.
Gṛhajāgatattvam.
Dūrgāpūjātattvam.
Tirthatattvam.
Aṣṭabimsatitattvam.
- RISELEY H. H. — Tribes and Castes of Bengal, 2 vol. Calcutta, 1891.
— The people of India. Calcutta, 1908.
- ROWLANDS J. H. — La femme Bengalie. Paris, 1930.
- ROY CHOWDHURY H. C. — Materials for study of the early history of the Vaisnava sect. Calcutta University, 1920.
- SANYAL D. C. — Baṅger sāmājīk Itihāsa.
- SANYAL N. — Sri Krisna Caitanya. Madras, 1933.
- SARKER J. N. — Caitanya and His teaching. Calcutta, 1922.
- SEN. D. C. — Baṅgabhāṣā O sāhitya. Calcutta, 1921.
— Caitanya and His age. Calcutta University, 1922.
- SENART E. — Les castes dans l'Inde. Paris, 1886.
- SHERRING M. A. — Tribes and Castes of Bengal. 3 vol. Calcutta, 1872-1881.

- SMITH V. — Early History of India. Oxford, 1914.
— The Oxford history of India. Oxford, 1923.
- STEWART C. — History of Bengal. Calcutta, 1910.
- VASU N. N. — Social history of Kamrup. Calcutta, 1922.
- WALKER D. — India and her people. London, 1922.
- WARD W. — View of the History, Literature and Religion of the Hindus, Madras, 1863.
- WHEELER J. T. — History of India, 3 vol. London, 1867-1874.
- WILSON H. H. — Religious sects of the Hindus. Calcutta, 1847.
— Indian Castes, 2 vol. Bombay, 1877.
-

PÉRIODIQUES

- ASIATIC RESEARCHES.
- BENGAL PAST AND PRESENT.
- BHĀRATBARŚA
- EAST AND WEST.
- GAYA GAZETTE.
- INDIAN ANTIQUARY.
- INDIAN CULTURE.
- INDIAN HISTORICAL QUARTERLY.
- JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.
- JOURNAL OF ASIATIC SOCIETY OF ORISSA.
- JOURNAL OF THE BIHAR AND ORISSA RESEARCH SOCIETY.
- JOURNAL OF ROYAL ASIATIC SOCIETY.
- JOURNAL OF ROYAL ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.
- SĀHITYA PARISAT PATRĪKĀ.
- VIŚVA BHĀRATI QUARTERLY.
-

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS	5
TRANSCRIPTION.....	7
CHAPITRE I. — Introduction	9
II. — Les Sources	11
III. — Situation Politique.....	23
IV. — Rapports entre Indous et Musulmans	30
V. — Les Castes.....	37
VI. — Situation Économique	46
VII. — L'Éducation.....	54
VIII. — Sacrements et Cérémonies	64
IX. — Coutumes Religieuses.....	76
X. — La Femme	94
XI. — Conclusion	107
ABRÉVIATIONS	109
BIBLIOGRAPHIE	111

Imp. L. Danel, Lille-Paris.
